

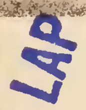




CUADERNOS TEOLOGICOS

DE

El Predicador Evangélico



La Asunción de María
GIOVANNI MIEGGE

La separación entre el Protestantismo y la Iglesia católica romana
CHARLES HAUTER

Psicología protestante y psicología católica
PIERRE BURGELIN

El concepto cristiano del amor
RAFAEL CEPEDA CLEMENTE

El teólogo
PAUL TILLICH

Juan Wesley y la Reforma
JOSÉ MÍGUEZ BONINO

Fe para la libertad
BARBARA WARD

Reflexiones sobre recientes viajes
SARAH CHAKKO

Adolfo von Harnack
RUDOLF OBERMÜLLER

Libros recientes

3

CUADERNOS TEOLOGICOS *es una revista semestral, editada por la Librería y Editorial "La Aurora", Corrientes 728, Buenos Aires, Argentina.*

Directores:

ANGEL M. MERGAL
Apartado 426
Río Piedras, P. R.

B. FOSTER STOCKWELL
Camacuá 282
Buenos Aires

Jefe de Redacción:
ADAM F. SOSA, Camacuá 282, Buenos Aires

Administrador:
LUIS E. ODELL, Corrientes 728, Buenos Aires

Los artículos y comentarios de libros deben ser enviados a uno de los directores. Sólo se asegura la publicación de las colaboraciones solicitadas por los directores o por el jefe de redacción.

La publicación de un artículo no significa que la redacción se solidarice con las opiniones vertidas por los distintos autores.

SUSCRIPCIONES:

Precios de suscripción, por *4 números* (en moneda de cada país):

ARGENTINA	7 pesos	MÉXICO	6 pesos
BOLIVIA	50 bolivianos	PARAGUAY	4 guaraníes
BRASIL	20 cruzeiros	PERÚ	8 soles
CUBA	1 dólar	PUERTO RICO	1 dólar
CHILE	40 pesos	REP. DOMINICANA	1 dólar
COLOMBIA	2 pesos	URUGUAY	2 pesos
ECUADOR	12 sucres	OTROS PAÍSES	1 dólar

DIRIJASE A LA LIBRERIA EVANGELICA MAS CERCANA

CUADERNOS TEOLOGICOS

DE

El Predicador Evangélico

Editados bajo los auspicios de los seminarios y facultades de teología interdenominacionales de

Buenos Aires *(Argentina)*
Matanzas *(Cuba)*
México, D. F. *(México)*
Río Piedras *(Puerto Rico)*

NUMERO

3

PRIMER SEMESTRE, 1951

INDICE DEL NUMERO 3

Directores: ANGEL M. MERGAL – B. FOSTER STOCKWELL

EDITORIAL

He aquí, tu Rey viene a ti. (Mateo 21:5).

La religión cristiana es la religión de un Nuevo Reino. "Venga a nos tu reino", es el substancial contenido de la nueva fe. Para establecer entre los hombres ese reino, encarnó Dios en Jesús de Nazareth. El hombre es el postigo, practicado en ese portón más grande, la humanidad. Al Reino de los Cielos se entra por la fuerza, como el valiente se acercaba al postigo, para forzar su entrada, y una vez dentro de la ciudad, abrir el portón de la muralla al ejército invasor. Dios ha penetrado en el mundo como Rey, forzado y constreñido, por el postigo de una encarnación, anonadándose a sí mismo.

El buen cristiano, que ha creído las palabras del Evangelio: "¡He aquí tu Rey viene!", no puede sentirse triste y desesperado jamás. Cristo ha penetrado en nuestras vidas como Rey, no sólo de nosotros, sino también de toda la creación, de toda la historia y de todas las relaciones humanas. Por eso nos enseñó a orar ese Padre Nuestro que se halla en el capítulo VI del Evangelio de Mateo.

El secreto de toda la religión cristiana, el secreto del Reino de Cristo, está en esa frase que El comentó: "Y perdónanos nuestras faltas, como nosotros hemos perdonado a los que nos ofendieron". Fíjate bien, cuando perdonamos de verdad lo hacemos porque hemos creído que Dios es nuestro Padre, que su voluntad se hace en el Cielo y en la Tierra (en la creación, la historia y la sociedad), que como nos ha dado la vida, nos da también con qué sostenerla, y por eso no tememos lo que nos puedan hacer los demás. Como no tenemos miedo, confiados en la soberanía total de nuestro Padre, podemos perdonar a nuestros ofensores, y entonces, de súbito, nos damos cuenta de que Dios también nos ha perdonado en Cristo, cuando Cristo le rogó diciendo: "Padre, perdónalos, que no saben lo que han hecho." Y el Padre nos perdona. Pero si nosotros no tenemos esa fe del Padre Nuestro, *ni podemos perdonar a los demás, ni podemos creer y apreciar el perdón de Dios.*

Y cuando caemos en tentación, Dios sabe ya que podemos caer, por eso El nos oye si le decimos "Tíranos fuera del mal a donde nuestras flaquezas nos han conducido." Como El tiene todo poder, porque es Rey, toda gloria es de Dios, y no nuestra. No tenemos por qué estar orgullosos de nuestra pureza, porque lo que haya en nosotros de bueno, Dios nos lo ha dado. Ni tenemos que entristecernos por haber incurrido en faltas, porque somos falibles, y si viene la tentación, sabemos que podemos caer. Dios nos ha enseñado a pedirle que nos socorra en la tentación y nos libre del mal que sobrevenga a causa de nuestras flaquezas.

El que ha creído en este Reino de que nos habla el Padre Nuestro, *no tiene por qué estar triste, sino confiado. Todos los que hemos aceptado estas Buenas Nuevas pertenecemos al mismo Reino, al mismo Padre, y disfrutamos del mismo perdón. Toda nuestra vida, todos los detalles de nuestra existencia, están regidos por esta fe.*

Para proclamar, esclarecer, y enseñar esa fe se ha establecido y dedicado Cuadernos Teológicos. *Ahora sale un tercer número, que va buscándote, querido lector, con el señuelo de nombres conocidos y por conocer. Si tú quieres ser nuestro compañero de esta labor, piensa este llamado, medita estas ideas. Cuando entregamos nuestra vida por esta fe, la ganamos, la redimimos. Si queremos ahorrar nuestra vida para gozarla en la soledad de nuestro egoísmo personal, la perderemos. No hay gozo alguno, sino tristeza y contratiempos. Bajo la soberanía de Cristo, todas las cosas son posibles. El redime todas nuestras limitaciones, problemas y angustias. Es nuestro Rey y nuestro Redentor.*

Angel M. Mergal.

LA ASUNCION DE MARIA

Por *Giovanni Miegge*

El desarrollo del culto de María no fué rápido: al menos, no tan rápido como parecería que hubiera podido serlo, cuando se tiene presente las enormes posibilidades de desarrollo contenidas en el título de *Theotokos* (madre de Dios, título adoptado tras larga discusión en el irregular concilio de Efeso, en el 431 d. de J.C.), y la analogía de los varios cultos mediterráneos de la madre celestial. Honrada la virgen María con el título de Madre de Dios, por algún tiempo bastó con el título, y no se pensó en sacar sus vastísimas conclusiones teológicas; en cuanto al impulso genérico de los cultos femeninos paganos, no obstante las altísimas loas que se le concedieron a la virgen María, ella siguió siendo, en la conciencia cristiana, una criatura humana, si bien excelsa y venerada. Se debe tener en cuenta también el prudente tradicionalismo, que retarda la evolución litúrgica y teológica, ligándola al criterio de las Sagradas Escrituras y de la más antigua y constante tradición eclesiástica.

En vísperas del concilio de Efeso, Cirilo y Nestorio estaban sustancialmente de acuerdo en este punto. Si Nestorio clamaba: "¡No hagáis de la virgen una diosa!", Cirilo respondía: "Nosotros no hemos divinizado a aquella que se debe contar entre las criaturas... Sabemos que pertenece como nosotros a la humanidad!" [1] Esta posición concuerda con la tradición más antigua. A fines del siglo IV, Epifanio, denunciando la secta de los colliridianos, declaraba: "No se debe honrar más de lo justo a los santos, sino que se debe honrar a su Señor... María no es Dios, ni ha recibido su cuerpo del cielo, sino por una concepción, de un hombre y una mujer". "Santo es el cuerpo de María, pero no es Dios; es virgen y digna de mucha honra, pero no nos ha sido dada en adoración, ya que ella adora a Aquel que nació de su carne". "Se honra a María, pero se adora al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Nadie adore a María"[2]. Y a estas palabras hacen eco en el mismo siglo, las de Ambrosio de Milán: "María era el templo de Dios,

---

[1] Cirilo, *Adversus Nestorium*, I, 9.
[2] Epifanio, *Panarion*, 78, 11, 24; 79, 4, 7.

no el Dios del templo; se debe pues adorar so'amente a Aquel que obraba en el templo"[3].

Imposible señalar con seguridad la fecha de origen del culto mariano. Podemos referirnos con confianza al juicio de un doctísimo mariólogo, como Jugie: "Quizá a fines del siglo IV, y con seguridad a comienzos del V, en algunas iglesias de Oriente y Occidente se comienza a honrar'a con un culto público y una fiesta especial" [4]. Esta fiesta aparece estrechamente relacionada con la celebración del nacimiento de Jesús, y constituye una suerte de arcaico adviento, celebrándose el domingo antes de Navidad. Está consagrada "a la memoria" de María, y pretende conmemorar la anunciación y los otros episodios contenidos en los evangelios sinópticos: en ella María es considerada, sobre todo, como la testigo de la encarnación. Después del concilio de Efeso, esa costumbre se extendió mucho. Pero debemos descender hasta Justiniano para encontrar una serie de días festivos (pocos) dedicados siempre a la conmemoración de los mismos hechos evangélicos: anunciación, Navidad, presentación en el templo.

Ahora bien, del concilio de Efeso a la iniciación del reinado de Justiniano transcurre un siglo entero. Sólo después de Justiniano, en la segunda mitad del siglo VI el organismo de las fiestas marianas se completa con la celebración de su nacimiento (8 del setiembre), su concepción (9 de diciembre), y finalmente de su muerte, o mejor dicho de su "tránsito", de su "dormición" *(koimesis)*. Estas fiestas se diferencian de las precedentes en cuanto se ocupan de María como tal, de su persona. En particular se debió sentir pronto el deseo de conmemorar el día de su muerte —la muerte era considerada como el día del nacimiento a la verdadera vida, de la ascensión al cielo; las fiestas de los mártires se celebran todas en el aniversario, real o supuesto, de su martirio. Podía parecer natural la asimilación de María a los santos mártires. La palabra del anciano Simeón: "Y una espada traspasará tu alma de ti misma" (Luc. 2:35) podían hacer pensar en una muerte violenta. En realidad, se trataba de una interpretación arbitraria: "Ni la

[3] Ambrosio, *De Spiritu Sancto*, lib. III, cap. 11, n. 80. El se pregunta en el párrafo precedente, a quién se debe adorar: no a la tierra (el principio cósmico) que corresponde al cuerpo de Cristo, sino que se debe adorar a Cristo, en cuanto Hijo de Dios. "También el Espíritu Santo se adora, porque se adora a Aquel que, según la carne nació del Espíritu Santo". Y en el párrafo 80, brevísimo, agrega: "Y a fin de que no se haga de este una deducción en favor de la Virgen María (*nequis... ad Mariam deducat*): María era el templo... *Maria erat templum Dei, non Deus templi. Et ideo ille solus adorandus qui operabatur in templo*".

[4] Martín Jugie, AA., *La Mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*. Estudio *histórico doctrinal*, Cittá del Vaticano, 1944, p. 58.

Escritura ni la historia nos informan que María haya salido de esta vida por una muerte violenta", escribía Ambrosio de Milán, comentando este pasaje de Lucas [5]. Por otro lado, la misma incertidumbre en que se estaba en cuanto al bendito tránsito de María sugería diversas suposiciones: ¿quién sabía si realmente había muerto, y si no había sido llevada viva al cielo, como nos dice la Biblia de Enoc y Elías? Epifanio se hace eco de estas suposiciones, en el pasaje mariológico que hemos citado a propósito de los colliridianos: "Indaguen las Escrituras: no encontrarán ni la muerte de María, ni si ha muerto, ni si no ha muerto; ni si fué sepultada, ni si no fué sepultada"[6]; en su incertidumbre concluye: "Si la santa virgen murió y fué sepultada, su dormición *(koimesis)* estuvo rodeada de honor; la muerte la halló pura, y su corona está en su virginidad. Si fué asesinada (según Lucas 2:35) es gloriosa entre los mártires, y es bendito su santo cuerpo, por medio del cual resplandeció la luz en el mundo. O tal vez ha permanecido viva, porque nada es imposible para Dios... Nadie conoce el fin que tuvo"[7].

Pero la piedad, orientada ya hacia una cada vez más ferviente celebración de María, no podía contentarse con el silencio de la tradición, y suplió la falta de información sobre su muerte, como lo había hecho con su vida, por medio de la imaginación. En la segunda mitad del siglo V comienzan a circular relatos apócrifos sobre el *Transitus* de María. El papa Gelasio (492-496) los condena junto con los evangelios apócrifos; pero no obstante la condenación oficial, continúan circulando y ofreciendo alimento a la piedad popular.

Dos son los troncos principales de donde arrancan las leyendas apócrifas sobre el tránsito de María, entrambos aparecidos probablemente en la segunda mitad o hacia fines del siglo VI: el *Transitus Marie*, llamado del "pseudo Melitón", porque se presenta como obra del obispo de Sardes y apologista del cristianismo que vivió en el siglo II, y el *Libro de la dormición de la Santa Madre de Dios*, del pseudo Juan evangelista [8].

[5] "*Nec littera nec historia docet ex hac vita Mariam corporalis necis passione migrasse*". *Expositio Evangelii Lucae*, II, 61.

[6] Epifanio, *op. cit.*, 78, 11.

[7] Epifanio, *op. cit.*, 78, 24.

[8] Estos apócrifos fueron editados por Tischendorf en su colección: *Apocalypses apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Johannis, item Mariae dormitio, additis Evangeliorum et Actum apocryphum supplementis*, Leipzig, 1866. De nuestros apócrifos existen rastros menos desarrollados, aunque más antiguos. A un escrito de este género debe referirse la condena del decreto gelasiano a fines del siglo V. El decreto, por lo demás, es una compilación, que sólo más tarde adquirió su forma actual. Por ello la mención del *Tránsito*, aunque se refiriese, como piensan algunos, al pseudo Melitón, no implicaría necesariamente una mayor antigüedad de este apócrifo. Cf. Jugie, *op. cit.*, p. 110.

He aquí un resumen del relato del *Pseudo Melitón.* Después de la muerte de Jesús, María permaneció durante veintidós años en la casa de los padres de Juan, cerca del Monte de las Olivas. Un día, mientras suplicaba ser llevada presto junto a su hijo, se le apareció un ángel que le entregó una palma del paraíso de Dios, diciéndole que la hiciera llevar delante de su féretro, cuando falleciera, tres días después. María pidió que en aquel momento supremo la asistieran los apóstoles. Desaparecido el ángel, María se vistió de fiesta, tomó la palma, y se dirigió al Monte de las Olivas. Allí elevó una plegaria a Jesús suplicándole que la librara de los asaltos de las potencias infernales durante su tránsito. Luego regresó a su casa.

En ese mismo instante apareció en el umbral el apóstol Juan, que había sido raptado por una nube en Efeso, mientras estaba predicando. Después, todos los otros apóstoles, raptados y transportados en igual forma, se encontraron, con recíproco asombro, delante de la puerta de la casa. También estaba presente Pablo, y Pedro lo invitó a elevar, en nombre de todos, una oración a Dios para que diera a conocer su voluntad. Pero Pablo se excusó, proclamando el primado de Pedro (el escrito del pseudo Melitón es latino). La humildad de Pablo causa satisfacción a los apóstoles, Pedro ora, y mientras dice "Amén", sale de la casa el apóstol Juan, quien entre tanto ha sido informado por María de su visión. Entran todos. María anuncia a los apóstoles que el Señor los ha enviado para consolarla en las angustias del paso extremo, y les pide que velen.

Los tres días transcurren en pías conversaciones y oraciones. A la hora tercia del tercer día, todos los presentes en la casa caen en un profundo sueño, menos los apóstoles y las tres vírgenes que están al servicio de María. Aparece Jesús con una multitud de ángeles, invita a su madre a ir con él al descanso de la vida eterna. María repite su ruego de no ver los espíritus infernales, y Jesús le responde que él mismo ha debido soportar sus asaltos en la cruz, y que ella también los verá, porque tal es la condición humana; pero los demonios no podrán nada contra ellos, y ella será defendida por los ejércitos celestiales. Entonces la santa virgen se tiende sobre el lecho y entrega el espíritu, mientras los apóstoles ven una luz enceguecedora. Jesús entrega el alma de María al arcángel Miguel, prefecto del paraíso y jefe de la nación hebrea; y ordena a los apóstoles que sepulten el cuerpo. Mientras el cortejo celestial asciende hacia las esferas superiores, las vírgenes disponen el atavío fúnebre de María, quien tiene el rostro blanco como un lirio y exhala un perfume de dulzura incomparable. Luego el cortejo fúnebre se pone en marcha, precedido por Juan, que lleva la palma celestial. El féretro es conducido por Pedro

y Pablo, el primero a la cabeza y el segundo a los pies. Todos cantan: *In exitu Israel de Egypto, alleluia!* Sobre el féretro aparece una corona de luz, los ángeles cantan con acentos de gran dulzura.

Al son de la música celestial acude una multitud de quince mil personas; pues los judíos han jurado quemar el cuerpo de María. Uno de ellos, un sumo sacerdote, lleno de furia, se lanza contra el féretro para volcarlo. Pero las manos del malvado se secan hasta el codo, y permanece pegado al ataúd. El cortejo prosigue, mientras el judío salta aullando de dolor. Los demás judíos no pueden acudir en su ayuda porque los ángeles los han enceguecido. Finalmente, Pedro le dice al infeliz que si confiesa a Jesucristo será sano. El entonces no sólo confiesa, sino que alaba elocuentemente a Jesucristo, con citas de los libros de Moisés. Sanado, recibe entonces de Pedro la palma celestial que llevaba Juan, y la orden de volver a la ciudad a predicar a los que allí quedaron ciegos. Los que confiesen a Jesucristo serán sanados, los que no, permanecerán ciegos. Así sucede.

Mientras tanto, los apóstoles, llegados al valle de Josafat, en el sitio que les fuera indicado por el Señor, colocan a María en una tumba nueva y se sientan a la entrada. Pero he aquí que repentinamente Jesús desciende del cielo con un ejército innumerable de ángeles. Saluda a los apóstoles: "La paz sea con vosotros". Ellos responden: "Sea hecho con nosotros según tu misericordia, Señor, pues que en ti hemos esperado". Entonces Jesús, recordándoles que según su promesa ellos han de sentarse sobre doce tronos y juzgarán a las doce tribus de Israel, les pide que decidan cuál ha de ser la suerte de María. Pedro responde por todos: "Señor, tú la has escogido a ella, tu sierva, para que fuera tu morada inmaculada; en cuanto a nosotros, tus pobres servidores, tú nos has tomado a tu servicio. Desde toda eternidad tú sabes todas las cosas, con el Padre y el Espíritu Santo, con los cuales eres una sola divinidad, una potencia igual e infinita. He aquí, pues, lo que nos ha parecido justo a nosotros, tus siervos: como tú reinas en la gloria, después de haber vencido la muerte, así sea resucitado el cuerpo de tu madre, y sea conducido contigo al gozo celestial." Jesús dice: "Sea hecho según vuestra palabra", y ordena a Miguel que traiga el alma de María. El arcángel Gabriel abre el sepulcro, María surge de la tumba y abraza a Jesús, quien la entrega a los ángeles, los cuales la llevan al paraíso. Entonces Jesús abraza a los apóstoles, y luego desaparece en una nube. Otras nubes transportan a los apóstoles a sus distintos campos de labor.

El *Pseudo Juan* ofrece una versión un tanto diferente.

María recibe el anuncio de su muerte un viernes, mientras ora

cerca del sepulcro de Jesús; luego regresa a su casa de Belén y solicita la asistencia de los apóstoles, aun de aquellos que ya han muerto; Juan llega de Efeso en una nube; María le anuncia que los judíos intentarán quemar su cuerpo, y Juan la tranquiliza; su cuerpo no verá corrupción. Llegan los apóstoles, inclusive Andrés, Felipe, Lucas y Simón, resucitados momentáneamente; pero el Espíritu Santo les advierte que no se trata aún de la resurrección final, y que después del tránsito de María deberán volver a sus moradas fúnebres. El estallido de un trueno anuncia el arribo de las legiones angélicas. Mientras tanto, los habitantes de Belén dan la alarma a Jerusalén, de donde parte una tropa hacia Belén para apoderarse de la virgen; pero una fuerza invisible la detiene a una milla de Belén. Entonces vuelven a Jerusalén en busca de refuerzos, y el gobernador romano, después de haber demorado, como Pilato, les concede un quiliarca con un batallón. Pero éste encuentra la casa vacía. María, sobre su lecho, y los apóstoles, han sido transportados por vía aérea a la casa de María, en Jerusalén. El oficial romano se venga arrestando a algunos de los habitantes de Belén. Los judíos buscan a María durante cinco días y finalmente la encuentran mientras, con los apóstoles, entona loas al Señor; intentan incendiar la casa, pero las llamas se vuelven contra ellos y consumen a algunos. Entonces el gobernador, como el centurión al pie de la cruz, confiesa a Jesús. El Espíritu Santo anuncia que María deberá morir un domingo, como en domingo acontecieron la anunciación, el nacimiento y la resurrección de Jesús, y como en domingo éste volverá para juzgar a los vivos y a los muertos. Aparece Jesús, acompañado por los ejércitos celestiales, y le anuncia a María que su cuerpo será transportado al paraíso terrenal, y su alma será recogida en el cielo entre los tesoros del Padre. María pide a su Hijo, como última gracia, que siempre sean oídas las plegarias que los hombres eleven en su nombre. Jesús lo promete: "Toda alma que invocare tu nombre no será confundida, sino que hallará misericordia, consuelo y ayuda, en esta vida y en la otra". Luego, después de haber bendecido a los apóstoles, María pone en manos de Jesús su alma inmaculada. Se desarrollan los funerales. Un judío, Gefonia, intenta volcar el ataúd y un ángel le corta los brazos; es curado invocando a María. La santa Virgen es colocada en un sepulcro nuevo, en el Getsemaní, en el cual permanece tres días (como Jesús) velada por los apóstoles y los ángeles. Al tercer día cesa la salmodia de los ángeles, por lo cual los apóstoles comprenden que el cuerpo de María ha sido transportado al paraíso (terrestre) donde Elisabet, Ana, Isaac, Jacob y todos los coros de ángeles acuden a venerarla.

Como se ve, este segundo relato difiere del primero, no sólo en muchos detalles dramáticos, pero sin importancia substancial, sino en que no enseña que el cuerpo de María haya sido reunido con el alma y transportado con ella al cielo. El alma sí ha sido elevada a la gloria celestial, pero el cuerpo es transportado al paraíso terrenal, donde aguardará, sin sufrir corrupción, el día de la resurrección final, en el cual será reunido con el alma, como sucederá con todos los santos. Tenemos pues dos versiones bien distintas, en estos primeros apócrifos: la asunción inmediata del cuerpo de María, a continuación de la resurrección anticipada; o el simple transporte del cuerpo de María y su incorrupción en el paraíso terrestre.

Los apócrifos más recientes, de los siglos VII al IX, se dividen entre estas dos interpretaciones. La segunda, menos audaz, parece haber tenido algún auge, por un tiempo, al menos en Oriente. El relato, por lo demás, se complica con otras circunstancias. Una leyenda nestoriana [9] refiere que después de la sepultura de María y de una tentativa de los judíos para incendiar el sepulcro, el féretro de la virgen y el cortejo, en el cual toman parte los apóstoles, los profetas, los patriarcas y los otros santos, es transportado por carros luminosos al paraíso terrenal, donde es depositado en un lugar glorioso. Transportados a Jerusalén, los apóstoles establecen el orden de las fiestas conmemorativas de María. Será recordada tres veces al año: la víspera del sábado después de Navidad, pues María ha dejado este mundo el día de Navidad; la segunda vez, el 15 de Iyar, con motivo de las cosechas, y la tercera el 15 de Abib, con motivo de la vendimia y de la sequía. Después de haber comunicado al mundo sus disposiciones, son vueltos a transportar a sus sedes y a sus sepulcros respectivamente. Mientras tanto, Jesús desciende al paraíso terrestre, resucita a María y la conduce en viaje hasta los reinos de ultratumba; luego la hace morir de nuevo y la deja en el paraíso terrenal, donde será conservada hasta la "vivificación" final. En Jerusalén, los judíos consiguen abrir la tumba, encontrándola vacía. Algunos se convierten, mientras se produce una lucha entre los cristianos y los incrédulos, por la posesión de las vestiduras fúnebres de María, que los cristianos consiguen asegurarse. Por medio de esas reliquias se producen muchos milagros.

Los relatos precedentes colocan la resurrección de María y su transporte al paraíso terrenal instantáneamente después, o a tres días de su muerte. Pero un escrito atribuído, tal vez con razón, al arzobispo monofisita de Alejandría, Teodosio (536-567) inserta entre los

---

[9] Publicada en Londres en 1899 por Wallis Budge, con el título: *The History of the Blessed Virgin Mary*. Cf. Jugie, *op. cit.*, 124-126.

dos acontecimientos un lapso de doscientos seis días, durante los cuales el cadáver de María yace en la tumba y experimenta, contrariamente a la tesis de los apócrifos anteriores, la corrupción común a todo cuerpo humano [10]. Este detalle es importante, no solamente por las ideas dogmáticas a que se refiere, sino porque tiende a desplazar la conmemoración de la asunción de María hacia la fiesta de mediados del verano, como pronto ocurre universalmente.

Este cambio de fecha hace necesario igualmente, en la economía de la leyenda, que los apóstoles se encuentren reunidos una segunda vez, para asegurarse de que ha ocurrido la resurrección del cuerpo de María. En realidad, en el relato de Teodosio, se dan cita cerca de su tumba, la tarde del 15 de Mesoré, y asisten a su resurrección, que se desarrolla a semejanza de la de Lázaro. Jesús le dirige estas palabras: "Levántate, oh cuerpo que te corrompes, de acuerdo a la naturaleza. ¡Sé en adelante incorruptible! Recibe de mí la resurrección antes que toda la creación". El Sinassario etiópico en ocasión de la fiesta de la Asunción, el 16 del mes de Nahase, correspondiente al Mesoré copto, relata que, un año después de la asunción de María, los apóstoles fueron elevados al cielo, todos juntos, y vieron el cuerpo de la bienaventurada virgen sentada en gloria a la diestra de su Hijo. Ella los bendijo, extendiendo la mano. Luego Jesús celebró el sacrificio de su santo cuerpo, mientras Esteban le ayudaba. A continuación María sube al carro de los querubines y es alzada en presencia de ellos. [11]

Un apócrifo latino, distinto del pseudo Melitón, agrega el detalle de la ausencia de Tomás. Los otros apóstoles han colocado a la virgen en el sepulcro del valle de Josafat, y han sido derribados por una gran luz. No saben que en ese mismo instante el cuerpo de María ha sido arrebatado al cielo. Pero Tomás, que llega en ese momento por el monte de los Olivos, ve el cuerpo de María mientras es transportado al cielo. Ruega a la virgen, en señal de condescendencia, le arroje su cinturón. Junto al sepulcro, Tomás no habla de la visión que ha tenido, pero afirma categóricamente que el cuerpo no se halla adentro.

---

[10] Publicado en 1886 por Forbes Robinson (*Coptic apocryphal Gospels*) y más completamente por Marius Chaine (*Le discours de Théodose, patriarche d'Alexandrie, sur la Dormition:* en *Revue de l'Orient Chrétien*, 1933, n. 44). Cf. Jugie, *op. cit.*, pgs. 128 y sgs.

[11] *Sinassario etiopico*, publicado por Ignacio Giudi (1913). Cf. Jugie, *op. cit.*, p. 133.

Pedro lo reprende. Pero se abre el sepulcro, hallándoselo vacío. Tomás recibe las excusas de sus colegas.[12]

Omitimos la mención de otros apócrifos, que no agregan sustancialmente nada nuevo; pero no podemos pasar en silencio la bella homilia de Juan de Tesalónica, publicada también por Jugie[13], la cual es como una transcripción ortodoxa de los motivos contenidos en las diversas leyendas apócrifas. Se distingue ésta por su tono de sincera piedad y humanidad. Cuando se difunde la noticia de que María está por morir, acuden sus conocidos, y María les dice: "Padres y hermanos, ayudémonos los unos a los otros. Encendamos nuestras lámparas y velemos, porque no sabemos la hora en que vendrá el ladrón. No temo a la muerte; es la suerte de todos; pero temo al adversario que asalta a todos... Ayudémonos, pues, unos a otros, y hagamos que no sea hallado nada malo en nosotros". Entonces las mujeres presentes le dicen a María: "Oh, tú, hermana nuestra que has devenido la madre de Dios y Señora del universo, ¿qué tienes que temer? Eres la madre del Señor. Eres nuestra esperanza y nuestro sostén. Si tú no estás segura, ¿qué será de nosotras, pequeñas? Si el pastor teme al lobo, ¿dónde huirán las ovejas?" María entonces las consuela y todas juntas se levantan para orar. Esta insistencia sobre el temor del paso extremo, en éste y otros relatos, responde evidentemente a la exigencia, complementaria de la idealización de la virgen, de subrayar su plena humanidad.

Ahora bien, ¿cuál es el valor de estos relatos? Se puede adherir, sin más, al juicio de Jugie, que habla en nombre de la más severa ciencia católica: "Del punto de vista histórico, su valor es absolutamente nulo... Del punto de vista doctrinal, nos informan de las primeras soluciones que la piedad cristiana dió al problema planteado por la muerte de María..."[14] Cuando, después del concilio de Efeso,

---

[12] Este apócrifo fué publicado por Tischendorf en su *Apocalypses apocryphae*, con la indicación: *Transitus A.* El lo consideraba como probablemente más antiguo que el pseudo Melitón, mientras presenta una etapa de mayor desarrollo de la leyenda. Por ello Jugie lo clasifica entre los apócrifos del siglo VII. *op. cit.*, p. 156.

[13] M. Jugie. *Homélis mariales byzantines. Textes grecs édités et traduits en latin, II. Discours de Saint Jean de Thessalonique sur la dormition de la Sainte Vierge*, t. XIX de la *Patrologia Orientalis*, pgs. 344-438. Jugie identifica al autor, no con el conocido arzobispo que asistió al VI Concilio ecuménico (680-681) sino con otro, homónimo, que ocupó la sede entre el 610 y el 649. El escrito demuestra un interés particular por el primado de Pedro, y ello se comprende si se piensa que la sede de Tesalónica dependía de la metrópoli romana. Cf. *La mort et l'Assomption de Marie*, pgs. 139 y sgs.

[14] Jugie, *La mort et l'Assomption*, pgs. 167 y 169.

se comenzó a reflexionar sobre la eminente dignidad de María, pareció imposible pensar que su cuerpo hubiera sido presa de la corrupción. Algunos pensaron que debiera haber gozado del privilegio de una resurrección inmediata; otros, que hubiera sido colocado en el paraíso terrenal, a la sombra del árbol de la vida, aguardando la resurrección final. Nuestros apócrifos son reflejos de estas piadosas creencias, que inspiran la oratoria sagrada en las fiestas dedicadas a María, y los himnos litúrgicos compuestos en su honor; y en un segundo tiempo se insinúan también en la meditación docta, según la consabida línea de desarrollo: primero la piedad popular, después el culto y finalmente la teología que explica y justifica el culto [15].

Sigamos los rastros de esta doctrina.

Los teólogos bizantinos, del siglo VII al IX, reflejan las mismas incertidumbres que hemos observado en las leyendas apócrifas. El alma de María ascendió al cielo: sobre esto están de acuerdo todos. Su cuerpo, o bien la siguió, o bien la aguarda en incorruptibilidad. Algunos, como Hipólito de Tebas, parecen pensar en un paso de la vida terrena a la celeste sin la muerte [16]. Los más notables, como Andrés de Creta (660-740) y Juan Damasceno (m. 749) saben perfectamente que la doctrina de la asunción de María no tiene un fundamento histórico indiscutible, ni base alguna en las Sagradas Escrituras; pero presentan la doctrina, limitada por lo demás a la incorrupción como un postulado de la dignidad de la Madre de Dios; era necesario *(édei)*, "convenía", que la madre fuese así honrada por el hijo [17]. Es interesante observar que la doctrina de la Asunción tiene, en aquellos sus primeros representantes autorizados, el mismo carácter de construcción teológica

---

[15] Recordemos de paso algunos "testimonios" cuya inconsistencia ha sido señalada por la crítica: un pasaje del *Libro de los milagros*, de Gregorio de Tours, que está tomado del pseudo Melitón, o tal vez de un Tránsito siríaco algo más antiguo, del cual se ha hallado un fragmento; tres homilías de Juan Damasceno, en las cuales las partes que se refieren a la Asunción de la Virgen son una evidente y reconocida interpolación posterior; un párrafo del cap. III del libro del pseudo Dionisio Aeropagita (siglo V) sobre los *Nombres divinos*, en el cual dice que muchos hermanos se reunieron "para contemplar el cuerpo principio de vida y residencia de la divinidad", expresiones que deben referirse al cuerpo eucarístico de Cristo, y no al de la Virgen María; una *Carta a Tito*, atribuída al pseudo Dionisio, y en realidad del siglo VIII, en la cual explica mariológicamente el pasaje ya citado; finalmente la *Historia Eutimíaca*, apócrifo del siglo IX, tendiente a explicar el origen de las reliquias de María (vestidos y cinturón) conservadas en el santuario bizantino de Blakhernes: Marciano y Pulqueria piden al obispo Juvenal de Jerusalén las reliquias de María y éste explica su tránsito, el retardo de Tomás, la reaparición de los atavíos fúnebres en el sepulcro vacío.

[16] Jugie, *La mort et la Assomption*, p. 225.

[17] Jugie, *op. cit.*, pgs. 235 y 249.

fundada sobre principios de conveniencia y analogía que reviste aún ahora en sus más maduros representantes modernos. Y se puede decir que en Oriente permanece, hasta el siglo X, sobre esas posiciones.

En este punto se debe tomar en cuenta la brusca frenada que durante casi un siglo experimentó la evolución del culto y la teología marianos, por efecto de la lucha contra las imágenes; a propósito de la cual merece ser recordada una amena historieta. Un día, Constantino Coprónimo presentó a sus cortesanos una bolsa llena de oro y les preguntó qué valor tendría. "Un gran valor", respondieron aquéllos. El emperador, entonces, la vació, y les preguntó "¿Y ahora, tiene todavía valor?". "No", le respondieron. Entonces Constantino observó: "Así es la virgen María, que vosotros adoráis sin discernimiento. Mientras llevaba a Cristo en sí, era de un valor superior a todas las otras mujeres; pero cuando lo dió a luz volvió al mismo plano que las otras mujeres, y no tiene nada de particular". [18]

La fiesta y la Asunción de María pasaron de Oriente a Occidente, en fecha imprecisa, bajo el nombre primitivo de *Dormitio*, o bajo los sinónimos de *Depositio*, *Pausatio*, *Natale;* sólo a fines del siglo VIII recibió el título de *Assumptio sanctae Marie*, en el Sacramentario enviado por el papa Adriano I a Carlomagno, entre el 784 y 791; y sólo en el concilio de Maguncia, en 813, se convierte en una fiesta oficial para toda la cristiandad occidental. Lo que se celebraba precisamente era la bienaventurada muerte de María, su "tránsito", y la entrada de su alma en la gloria celestial. El título en sí de Asunción no significa necesariamente la resurrección del cuerpo y su elevación al cielo: las fórmulas litúrgicas más antiguas mantienen a este respecto una sabia reserva, limitándose a afirmar, como lo hace el *Sacramentario gregoriano*, que la santa Madre de Dios "experimentó la muerte corporal, pero no pudo ser oprimida por los lazos de la muerte." [19]

La misma prudencia se encuentra en la tradición teológica, que es muy pobre. Se debe descender hasta el siglo IX para hallar dos escritos de real importancia histórica y dogmática, y ambos son escritos pseudónimos: la *Epístola* del *pseudo Jerónimo a Paula y Eustoquio*, y el libro del *pseudo Agustín* sobre *La Asunción de la Virgen.*

La carta del Pseudo Jerónimo es una piedra miliar en la evolución mariológica. Sea por la importancia de su contenido, sea por la auto-

---

[18] Narrada por Cedranus, *Historiarum compendium*, II, 1, sg. (*Scriptores Hist. Byz.* Bonn. 1839), y referida por Benrath, *Zur Geschichte der Marienverehrung*, Gotha, 1886, p. 85.

[19] "*Mortem subiit temporalem, nec tamen mortis nexibus deprimi potuit*". El verbo *deprimi* tiene el sentido general de humillar, deprimir; más tarde sería substituído por el más explícito de *retineri* (retener). Jugie, *op. cit.*, p. 203.

ridad del nombre bajo el cual se presentaba, recibió mucho crédito, y fué inserta en total o en parte, en las lecturas del Breviario romano para las fiestas de la Asunción y la Inmaculada Concepción. Erasmo fué el primero en demostrar que era un escrito apócrifo, y hoy nadie lo atribuye ya a Jerónimo; como consecuencia del descubrimiento de Erasmo, fué sacada del Breviario en la reforma que se realizó bajo Pío V, en 1568. Sería interesante saber quien fué su autor. Ya en el siglo IX el famoso teólogo Ratramno acusaba a Pascasio Radberto de ser el falsario, opinión que en nuestro siglo ha recogido algunos sufragios. La epístola ciertamente es digna del gran teólogo cuyo nombre está ligado, como se ha dicho, a la primera formulación del dogma de la transubstanciación. Faltaría suponer, como lo hace Jugie [20] que el libro antitético del pseudo Agustín sea de su adversario Ratramno, y se tendría entonces que, bajo la sombra de los dos Padres más grandes de la Iglesia de occidente, los dos teólogos mayores de la época carolingia discuten entre ellos acerca del culto de María.

La carta del pseudo Jerónimo [21] supone que el gran exégeta escribe un sermón para sus discípulas Paula y Eustoquio en ocasión de la fiesta —recientemente instituída, recordémoslo— de la Asunción de María.

Lamenta tener que poner en guardia a sus discípulas contra el relato apócrifo del *Tránsito de María*, no sea que consideren como cierto lo que es dudoso. Lo único que sabemos con certeza es que ese día murió María, "*gloriosa migravit a corpore*". En realidad, en el valle de Josafat, se muestra su sepulcro, y Paula misma lo ha visto con sus propios ojos (el pseudo Jerónimo toma en serio su ficción literaria), en el cual todos dicen que fué sepultada, pero ahora el mausoleo está vacío. Explica todas estas cosas, porque "muchos de los nuestros se preguntan si ascendió con el cuerpo o si se fué dejando el cuerpo. Pero en qué modo o en qué tiempo, o por qué personas fué quitado su cuerpo, y dónde fué transportado, o si resucitó, no se sabe, si bien algunos sostienen que ya ha resucitado y está revestida de la bienaventurada inmortalidad en las esferas celestiales. Muchos afirman lo mismo del bienaventurado Juan el Evangelista, su servidor, al cual, virgen, fué confiada por Cristo la Virgen, pues en su sepulcro (se dice) no se encuentra otra cosa que maná, que también se ve

---

[20] Jugie, *op. cit.*, p. 290. Es curioso observar que Roschini, en cambio, atribuye a Pascasio Radberto el libro de pseudo Agustín (*Mariologia*, II, p. 307). Efectivamente, los elementos de crítica interna no deben ser muy indicativos, y los de la crítica externa son casi nulos.

[21] Se encuentra entre las obras de Jerónimo, en la *Patrología latina*, de Migne, vol. XXX, col. 123 y sgs.

desleírse. Qué haya de verdad en todo esto, no lo sabemos. Es mejor, pues, abandonar todas estas cosas a Dios, para quien nada es imposible, más bien que querer definir temerariamente por nuestra autoridad cosas que no podemos probar". Como se ve, tenemos aquí una prudente declaración de agnosticismo. Jerónimo-Pascasio no niega, puesto que Dios todo lo puede; pero tampoco afirma, y en conclusión prefiere no afirmar la resurrección de la Virgen, para no correr el peligro de "definir incautamente aquello que se puede ignorar sin peligro" *(inconsulte definire quod sino periculo nescitur)* [22].

Sería un error sacar en conclusión de este cauto y sabio exordio, que el pseudo Jerónimo tuviera poco fervor por la gloria de María. Todo el sermón es un altísimo elogio de la Virgen, de su impoluta pureza, de su virtud; la hace espiritualmente mártir, por el dolor que sufrió al pie de la cruz, si bien murió en paz, "*sin pace vitam finivit*". ¡Fué pues más que mártir! También está persuadido de su gloriosa asunción (sea con el cuerpo o sin él): porque "si hay gloria en el cielo para todo pecador arrepentido, ¡cuánto más la habrá por la exaltación y la gloria de una tal virgen!" "Bienaventurado pues tan grande tránsito *(talis et tanta nativitas)*, bienaventurada la sociedad de los ciudadanos de lo alto, y admirable la unanimidad de su amor *(charitas)*: allá, donde ninguno de los ángeles, ninguno de los arcángeles envidia la gloria, no digo de la bienaventurada Virgen María, sino de ninguno de los santos, pero todos poseen en la persona de los otros todo lo que se ofrece gratuitamente a todos: donde no se hace distinción de sexo, de edad, de nobleza de cuna, sino que sólo se distingue la calidad de los méritos; como difieren unas de otras las estrellas en esplendor, aunque todas brillen con una misma luz." [23]

¿Qué responde (ya que parece lógico pensar en una tácita polémica) a Pascasio-Jerónimo su discípulo Ratramno-Agustín? [24] Evidentemente sólo puede discutir, que, desde el punto de vista histórico o bíblico no hay ninguna indicación ni tradición segura; pero recurre al argumento de la piedad: conviene pensar así. "Cristo, potencia de Dios y sabiduría de Dios, a quien pertenecen todas las cosas del Padre, quiere todas las cosas que son justas y dignas. En consecuencia, parece justo que María goce de una dicha inenarrable, en cuerpo y alma, en su Hijo, por medio de su Hijo, *(videtur digne laetari Maria laeticia*

---

[22] *Epistula ad Paulam et Eustochium*, cit. cap. 1-2.

[23] *Epist.* cit. cap. 14, 15.

[24] Suponiendo naturalmente admitida esta identificación, que en realidad no tiene ningún fundamento seguro. El escrito se halla en la *Patrología* de Migne, entre las obras de Agustín, vol. XL, col. 1141 y sgs., y se titula: *Liber de Assumptione Beatae Virginis Mariae.*

inenarrabili); y que no debe haber sufrido corrupción, ella que no ha sufrido corrupción alguna al dar a luz a un Hijo tal: que permanezca incorrupta aquella en la cual ha sido infundida una gracia tan grande; que sea íntegramente viviente aquella que generó la vida íntegra y perfecta; que esté con Aquel que llevó en su seno; que ésta con El, la que lo dió a luz, lo calentó, lo alimentó, María, genitora de Dios, sustentadora de Dios, ministradora de Dios, secuaz *(secutrix)* de Dios: de la cual, como ya he dicho, no osando pensar otra cosa, no me atrevo a hablar de otra manera". [25]

Estos dos escritos, sea por la autoridad de los nombres de Jerónimo y Agustín, con que estaban revestidos, sea por su valor intrínseco, determinan durante toda la Edad Media las corrientes de la opinión católica en lo que respecta a la Asunción de María. Hasta el siglo XIII predomina la prudencia inspirada por el pseudo Jerónimo; a partir del siglo XIII comienza a prevalecer la opinión del pseudo Agustín; ésta toma decididamente la delantera después que la crítica humanística hubo desmentido la autenticidad de la *Epístola a Paula y Eustoquio* mientras la falta de autenticidad del pseudo Agustín sólo fué reconocida claramente en el siglo XVII. A la influencia del pseudo Jerónimo se debe ciertamente el cauto silencio de teólogos como Anselmo de Canterbury o Bernardo de Claraval, y de dos papas, Alejandro III e Inocencio III; al pseudo Jerónimo se refieren, explícita o implícitamente, Odilón de Cluny, Ghiberto de Nogent, el martirologio de Adone, obispo de Viena, y los de Usuard y de Notker, Alano de Lilla. En la línea del pseudo Agustín se hallan, en cambio, Hugo y Ricardo de San Víctor, San Pedro Damián, San Antonio de Padua y Abelardo. Entre los teólogos del siglo XIII Enrique Suso, Jacobo de la Vorágine y algunos otros consideran la Asunción como una pía opinión, y de esta prudente posición poco se diferencian los grandes escolásticos.

El más explícito es Alberto Magno: él considera a la Asunción entre las verdades que no están reveladas directamente en las Escrituras, ni son evidentes por sí mismas, pero que parecen derivarse de las Escrituras, imponerse a la razón, y no pueden ser combatidas con alguna declaración bíblica contraria ni con ningún argumento racional. Tomás de Aquino no trata la Asunción en sus obras teológicas (silencio significativo), se expresa dubitativamente sobre la resurrección de María y de Juan, pero termina después por declarar: "Creemos que después de su muerte resucitó y fué llevada al cielo". [26] Buenaventura

[25] *Liber de Assumptione*, cap. 8 (Migne, XL, 1148).
[26] En la explicación de los artículos de Símbolo, interpretando el saludo angélico.

habla de ella sobre todo en sus sermones: se trata, pues, de un argumento más homilético que teológico. Las posiciones no cambian sustancialmente hasta la Reforma.

La Reforma no hizo de la Virgen María un objeto explícito de investigación o de polémica: abandonó simplemente toda la mariología y todo el culto con ella relacionado, como algo carente de justificación en las Sagradas Escrituras. Pero las *Centurias de Magdeburgo* (que son la primera gran obra moderna de historia de la Iglesia) hacen suya la crítica humanística de las antiguas tradiciones, en particular con respecto a la Asunción de María. Respondiendo a protestantes y humanistas, los teólogos católicos presentan generalmente la Asunción como una doctrina cierta, pero no de fe; entre ellos, merece ser recordado Canisio porque es el primero, al parecer, que afirma explícitamente la evolución del dogma católico como argumento de apología.[27] Pero a partir del siglo XVI se empieza a considerar "temeraria" la opinión de aquellos que niegan o ponen en duda la Asunción de María. Como se ve, las posiciones tienden a invertirse: en la época carolingia, el pseudo Jerónimo consideraba como temeraria la posición de aquellos que afirman arbitrariamente aquello que puede ser ignorado sin peligro. En el siglo XVII la crítica histórica toma nuevo ardor, con el canónigo parisiense Pierre Launoy, y el histórico Lenain de Tillemont, que sostienen la posición del pseudo Jerónimo. Entre las opiniones "moderadas" del siglo XVIII recordaremos la del notable tratadista Charles Billuard, y sobre todo la del papa Benedicto XIV (Próspero Lambertini) que en su obra *De festis Domini nostri Jesu Christi et beatae Virginis Mariae*, escribe: "La Asunción de la bienaventurada Virgen no es un artículo de fe ... Los textos de las Escrituras que frecuentemente se aducen en su favor pueden ser interpretados de otro modo, y la tradición no basta para elevar esta doctrina al rango de artículo de fe ... Pero si bien no es un artículo de fe y sólo una opinión pía y digna de ser recibida *(pia tantum et probabilis opinio)*, ¿será permitido quizá aceptarla o despreciarla, defenderla o atacarla? Ciertamente no".

Debemos descender hasta la definición de la Inmaculada Concepción, en 1854, para hallar un elemento nuevo en nuestro asunto. Las doctrinas de la Inmaculada Concepción y de la Asunción de la Virgen están evidentemente relacionadas: por eso no es maravilla que en el Concilio del Vaticano, en 1870, en el cual fué definida la

---

27 Canisius, *De Verbi Dei corruptelis*, cf. Jugie, *La mort et la Assomption*, p. 412.

infalibilidad papal, se haya hecho una tentativa, de parte de cierto número de obispos, para lograr que fuera solemnemente declarada como verdad de fe la Asunción de María. Tales intentos habían sido precedidos por una petición iniciada en 1863 por la reina Isabel II de España, inducida a ello por su confesor. Pero el concilio no dijo nada; y la respuesta papal a la reina de España, admitía sí que la Asunción es una consecuencia de la Inmaculada Concepción; pero, decía, "no es llegado todavía el tiempo" para definir tal doctrina. Desde entonces el movimiento peticionante no ha cesado de extenderse, asumiendo entre los años de 1920 y 1940 un ritmo plebiscitario: hacia fines de este último año las firmas reunidas alcanzaban a más de ocho millones, sobre todo en Italia, España y la América Latina. Es ciertamente significativo que las naciones de Europa occidental y septentrional, Francia, Bélgica, Alemania, donde son más severas las exigencias críticas y más moderna la cultura católica, seguían a gran distancia, y al parecer sin excesivo entusiasmo. En las cifras indicadas por Jugie [28] España figura con 1.689.911 firmas, contra 137.390 de Francia. La unanimidad, pues, está muy lejos de ser indiscutible, sobre todo si se tiene en cuenta un criterio cualitativo de cultura. Ni faltan tampoco los adversarios más o menos decididos, no de la Asunción, que como pía opinión o verdad de fe es admitida por los más, sino de su "definibilidad" dogmática: citaremos sólo al eminente cultor de la patrística de Mónaco de Baviera, Hans Ernst, junto con el cual podría mencionarse a Gillman, Bartmann, el Padre d'Alés, y Rivière [29]. Agreguemos que algunos de los últimos pontífices adoptaron una actitud moderadora, cuando no inhibitoria, hacia el movimiento peticionante. León XIII; Pío X, el cual en 1908 declaró que la definición de la Asunción exigía todavía "muchos estudios y estudios muy serios"; Benedicto XV [30]. Es interesante agregar que el secretariado general de las congregaciones marianas tiene su sede en la casa generalicia de la orden de los jesuítas en Roma que es, desde su nacimiento, la más ardiente promotora de la piedad mariana.

Las mencionadas resistencias, algunas de ellas muy altas, no deben interpretarse evidentemente como expresiones de escasa inclinación, bien de los estudiosos, bien de la jerarquía suprema, hacia la doctrina de la Asunción de María. Pero para que una pía opinión, por más universalmente aceptada que sea, pueda ser definida como dogma de la Iglesia, se exigen ciertas condiciones, de las cuales típicamente

---

[28] Jugie, *op. cit.*, p. 493.
[29] Jugie, *op. cit.*, p. 487.
[30] Jugie, *op. cit.*, p. 491.

carece la Asunción. Estas condiciones son esencialmente tres: la base bíblica, el consenso de la tradición más antigua y una verdadera unanimidad.

La situación es aún más desesperada, si ello es posible, en lo que respecta a las Escrituras. Es verdad que el padre Aloisio Vaccari cree poder hallar en la Biblia referencias explícitas a la Asunción; pero en contra suya están la autoridad del mismo pseudo Jerónimo, de Pedro Canisio, de Tomás de Aquino, de Suárez, todos los cuales afirman no hallarse en las Escrituras ningún testimonio sobre la Asunción. Los teólogos más serios, como Roschini, se contentan con hallar algunos testimonios "implícitos". ¿Cuáles son éstos? Esencialmente tres.

El primero es el "Protoevangelio", esto es, el vaticinio de Génesis 3:15: "Enemistad pondré entre ti y la mujer, y entre tu simiente y la simiente suya; ésta (la simiente) te herirá en la cabeza, y tú le herirás en el calcañar". Esta primera profecía de la victoria del hombre (a saber, de Cristo; e inseparablemente de María, agregan los católicos) sobre el pecado, implica también la promesa de la victoria de María sobre la muerte [31].

El segundo testimonio es el saludo angélico (Luc. 1:28), y el de Elisabet (Luc. 1:42): si María es llena de gracia y bendita entre las mujeres, no debe haber sucumbido a la muerte.

El tercer testimonio [32] es el pasaje de la "mujer vestida de sol", *mulier amicta sole*, de Apoc. 12. A este capítulo acuden los mariólogos modernos, viendo en él una alegoría de la Virgen María. Pero, no obstante lo que pueda pensarse de su interpretación, es un hecho que ninguno de los intérpretes antiguos, hasta fines del siglo IV, vió en la mujer del Apocalipsis a la Virgen María: todos la interpretan como la Iglesia y lo mismo continúan haciendo la mayoría de los intérpretes en los siglos siguientes. Ticonio es el primero que sugiere la interpretación mariana. Pero ninguna de las colecciones de lecturas bíblicas

---

[31] Roschini, *Mariología*, II, 2, p. 286. Se ha de observar que la teología católica no mantiene la interpretación tradicional por la cual, según la Vulgata, la promesa de victoria sobre la serpiente antigua era hecha a la mujer ("*ipsa conteret*"), y no a su progenie. Se sabe, en realidad, que en hebreo la progenie es masculina por lo cual se hubiera debido traducir "él" te herirá en la cabeza. Roschini, reconociendo el error de interpretación no atribuye a las palabras "*ipse conteret*", referidas a María, un valor "escriturario", sino sólo "tradicional". En otros términos, este argumento no forma parte de las pruebas bíblicas, sino de las tomadas de la tradición eclesiástica: y su valor dogmático permanece por lo tanto invariable. (Cf. *Mariología*, I, p. 61). No se podría confesar más claramente que la tradición es, a veces, la codificación del error.

[32] Omito, por brevedad, algunos textos del Antiguo Testamento, interpretados alegóricamente, a los cuales el mismo Roschini no atribuye gran valor.

para las fiestas de María contiene el capítulo 12 de Apocalipsis. Lo menos que puede decirse es que tal referencia es, por lo menos, demasiado incierta; para no agregar que la fuga de la mujer al desierto, que concuerda bien con las tribulaciones de la Iglesia perseguida, no sería una imagen muy conveniente de la asunción gloriosa de María, tanto más cuanto que la permanencia de la mujer en el desierto tiene un límite de tiempo (v. 14). El mismo Roschini, por lo demás, no parece muy entusiasmado con esta interpretación, ya que se limita a terminar diciendo: "Parece por lo tanto que este argumento tiene algo de solidez". [33]

Subsisten, en suma, sustancialmente las razones teológicas, es decir, los argumentos de "conveniencia" que hemos visto entrar en juego desde el principio de la doctrina de la Asunción. Pidámosle a Roschini que los exponga. [34] Estas razones se distribuyen en tres grupos. Por lo pronto, en lo que se refiere a la persona de Cristo, su gloria no sería completa si hubiera dejado corromperse el cuerpo de su madre; ni se puede pensar que su cariño filial lo hubiese tolerado (ya el pseudo Agustín declaraba que Jesús indudablemente obedeció el mandamiento: "Honra a tu padre y a tu madre"); Cristo además ha concedido a su madre privilegios mayores, como la virginidad perpetua: ¿por qué no éste? Por parte de la Virgen, se debe recurrir a su conformidad, consanguineidad, relación personal con el Cristo; al hecho de que no se hayan descubierto sus restos; a su inmunidad del pecado original, que la reconduce al estado de Adán, anterior al pecado y al castigo del pecado, que es la muerte; y al hecho de que el privilegio concedido a otros justos (Mat. 28:51-53) o prometido a aquellos que estén vivos al retorno de Cristo (I Cor. 15:51) no puede dejar de haber sido concedido a María. Finalmente, por parte de los hombres, esta creencia promueve la estima y la confianza en la Virgen María y en nuestra propia resurrección futura.

Ahora bien, todo esto puede ser muy bello y edificante; ¿pero es suficiente para establecer la realidad de la resurrección de María, que es al fin de cuentas un hecho histórico, sucedido o no sucedido, frente al cual nuestras pías opiniones y nuestros argumentos de conveniencia no tienen ninguna importancia? Y si —no se vea en estas palabras ninguna irreverencia— y si Dios, cuyos caminos no son nuestros caminos, hubiera decidido otra cosa, si no hubiese hecho precisamente aquello que los teólogos católicos, desde hace mil doscientos

---

[33] "*Videtur itaque argumentum hoc soliditate quadam gaudere*" (*Mariología*, II, 2, p. 296).

[34] Roschini, *Mariología*, II, 2, pgs. 335 y sgs.

años, sostienen que debe haber hecho, que no puede haber dejado de hacer, que era conveniente, justo, inevitable que hiciera, ¿sobre quién recaería la responsabilidad de esta discordancia? ¿Sobre el Altísimo, o sobre sus servidores, que como los amigos de Job hablan incautamente de El según los principios de la miope sabiduría humana?

Martín Jugie, a quien somos deudores de casi todo lo que hemos venido exponiendo en este capítulo, en la parte sistemática de su magistral monografía trata de sostener que, en el silencio casi absoluto de la tradición acerca de la muerte de María, la opinión más simple y más piadosa sería la que aparece en unos pocos escritores antiguos, en particular, como hemos visto, en Epifanio; según la cual María no murió, sino que pasó de vida a vida, ascendiendo gloriosamente al cielo, como Enoc y Elías, sin conocer la muerte. Dios no hace milagros inútiles, observa: ¿por qué pensar que habría hecho morir a María, para luego resucitarla en seguida?

Jugie parece ser casi el único en sostener esta solución. Si la tradición más antigua no habla de la muerte de María, ello se debe ciertamente a que ésta es tranquilamente presupuesta por todos; y Roschini no se equivoca al afirmar, con el cardenal Lépicier, que la creencia en la muerte de María (seguida según algunos por la Asunción) es prácticamente unánime en la Iglesia.[35] Que María haya compartido con la universalidad de los hombres la suerte de la mortalidad, es la única certidumbre que se puede recabar primero del silencio, y después de las indicaciones, de la tradición cristiana. Que haya resucitado y subido al cielo, con su cuerpo glorificado, como primicia de las criaturas, el que quiera puede creerlo: pero que no quepa duda de que no hay ni sombra de prueba alguna.

[35] Roschini, *Mariología*, II, 2, p. 227.

LAS RAZONES PERSISTENTES DE LA SEPARACION ENTRE EL PROTESTANTISMO Y LA IGLESIA CATOLICA ROMANA

Por *Charles Hauter*

El teólogo que, en la hora actual, trata las diferencias dogmáticas entre el protestantismo y la Iglesia católica romana, se encuentra en una situación quizá más favorable que sus antecesores, dado que ciertas polémicas han sido reconocidas erróneas, y que hay, de una y otra parte, una buena vo'untad para la mutua comprensión.

Esta es una razón para ser francos, y esta franqueza hará parecer tal vez más profundo el foso que nos separa. No es mi intención ahondarlo. Nuestro fin no es otro que favorecer la búsqueda de la verdad, la comprensión mutua y —si se quiere— la fraternidad. Si se leen bien los mensajes del Sumo Pontífice, se encuentra a veces en su texto la expresión de "hermanos extraviados". Acepto complacido el título de "hermanos"; en cuanto al epíteto de "extraviados", no estoy convencido de su exactitud.

Constato desde luego que el protestantismo se encuentra formu!ado íntegramente en la tesis del principio escriturario, según el cual, las Sagradas Escrituras son la fuente de nuestra vida religiosa y de nuestro pensamiento. Este principio es más que un dogma, más que una tesis dogmática, es —si se puede expresar así— un hecho predogmático. La Escritura es descrita como un hecho generador de vida religiosa profunda. La Escritura es así anterior al dogma, en el sentido de que toda elaboración dogmática procede de ella.

Debiera, evidentemente, para ampliar el debate, llamar vuestra atención al hecho de que el protestantismo no es la única religión que se basa en documentos escritos; que el Islam, por ejemplo, reclama lo mismo. Habría que definir la diferencia entre los dos, y eso sería un trabajo importante, que en este momento no nos es posible emprender.

Veamos un aspecto importante del principio protestante, una de sus consecuencias decisivas.

Sabéis que toda religión está constituída por la visión que el creyente tiene de la presencia divina, y que de esa visión dependen la naturaleza y el carácter de una piedad. Es necesario, pues, que del principio escriturario se desprenda un concepto de la presencia divina; de otro modo ese principio no sería generador de vida religiosa.

Si se considera desde el ángulo de este principio la Reforma del siglo XVI que comenzó con la obra de Lutero, uno se da cuenta de que dicha reforma no descubrió un hecho nuevo. Ya había habido anteriormente, la formación del canon bíblico. Esta pertenece a los primeros siglos de la era cristiana y es, bien considerado, un hecho de los más importantes y aun quizá el hecho capital de la historia de la cristiandad post-apostólica. Porque la formación del canon significa el fin de la edad apostólica y el final de la dirección asumida por los apóstoles mismos, que formaban un colegio único, un don divino a la cristiandad que fué algo único.

El apostolado no fué solamente un don carismático como los otros, fué algo determinado por el contacto personal con Cristo durante su carrera. Debía ser único, porque ese contacto no podía ser renovado para otros. Con el fin de la edad apostólica comienza para la cristiandad una nueva época que se caracteriza por las Escrituras.

Pero en ninguna evolución humana la claridad lógica domina a la realidad. Es decir que al advenimiento de nuevos principios no desaparecen los antiguos; continúan su acción con los otros e impregnan a la realidad histórica de ese carácter lógicamente impuro que siempre la caracteriza. Así el principio episcopal debía conservar su ascendiente, estando hecho el hábito, y yuxtaponerse al principio escriturario. La consecuencia normal fué la doctrina del dualismo Escritura-tradición.

La tesis de la *sucesión apostólica* proporcionó el instrumento doctrinal para afirmar la duración de la edad apostólica a través de la totalidad de la historia de la Iglesia. En efecto, los sucesores ocupan, en la vida de la cristiandad, el lugar que ocupaban los apóstoles en la iglesia primitiva. Un pensamiento teológico matizado, destinado a hacer aceptar ese estado de cosas confirmaba esa práctica. Todo pasaba y pasa, como si la situación particular de la iglesia primitiva fuera la de todos los tiempos y no existieran períodos distintos en la historia de la cristiandad.

Vista desde este ángulo, la Reforma se nos presenta como el primer movimiento particular y esencial que sacó las consecuencias

de la formación del canon y que, por consiguiente, rompió con la teología episcopal. Desde entonces, una parte de la cristiandad se ha declarado dominada por un principio único, el principio escriturario. La Escritura sucedió al apostolado y fueron dados a la cristiandad nuevos carismas, de un género particular, antes inexistente, tales como, por ejemplo, la interpretación de las Escrituras. La tesis protestante del testimonio que el Espíritu Santo da a la Escritura, explica el hecho de que por vía de una intervención carismática divina, fuera acordado a la cristiandad un don destinado a la interpretación de la Escritura. Por esto es que la tesis de D. F. Strauss, según la cual la idea del "testimonium" del Espíritu Santo constituye el dogma específicamente protestante, no deja de tener fundamento. Strauss agrega, evidentemente, que este es el talón de Aquiles del protestantismo;. pero esta es otra cuestión.

Contemplando las discusiones entre el catolicismo y el protestantismo, constatamos, dogmáticamente, que la primera gran diferencia consiste en la negación protestante de la permanencia del apostolado, y en la tesis protestante del carácter limitado en el tiempo del apostolado y de su reemplazo por las Sagradas Escrituras. Esta es una de las tesis fundamentales protestantes, y os ruego que toméis nota de la inmensidad de la diferencia; porque bien puede decirse que, vista a la luz de estas consideraciones, la característica del catolicismo romano nos parece que efectivamente es el yuxtaponer dos principios heterogéneos, que se excluyen mutuamente. Si, en efecto, la Iglesia está dirigida por el episcopado, sucesor de los apóstoles, entonces tiene una dirección divina directa, como sucedía en la cristiandad primitiva. ¿Para qué, entonces, además la Escritura? Si el episcopado, reunido o concentrado en la persona del Soberano Pontífice, si el episcopado puede decidir verdades religiosas —que se diga o no "definir", la cosa es prácticamente la misma—, si tal es la situación, entonces hay una dirección apostólica y la Escritura es un complemento. La consecuencia será que el episcopado reclamará la interpretación de la Escritura, y con esto el principio escriturario quedará anulado en la práctica.

Esta no es, la verdad sea dicha, la dogmática abierta de la Iglesia hermana, pero es una situación efectiva que así se crea, y se la ve por siempre y por doquier.

Yo no creo, pues —y en esto me permito apartarme un poco de lo que han dicho algunos de nuestros amigos—, que la definición del dogma de la Asunción agrande el abismo; la definición del dogma de la Asunción está en la lógica misma de la teología episcopal de la

Iglesia católica. No hay profundización del abismo, hay revelación del abismo para aquellos que antes no se habían dado cuenta.

Veamos ahora las cosas bajo un aspecto distinto. Debemos enfocar la situación desde el ángulo de la presencia divina. Notemos, a este respecto, que el concepto de la presencia divina es un concepto de las religiones, es decir, de la religiosidad humana universal, y donde quiera hallamos esa religiosidad humana universal, esa presencia es definida de la misma manera, es decir, como concreta, como ligada a los elementos de nuestro universo. Las religiones siempre quieren decir dónde está Dios, dónde está la divinidad y dónde se la puede encontrar. No se trata de definir en el vacío, se trata de definir en lo concreto la presencia divina. Está ligada a tal lugar, a tal momento, a tal rito, a tal condición sociológica, no importa a qué, puede estarlo a una enorme cantidad de cosas, pero siempre está ligada a algo.

Si consideramos al protestantismo desde este punto de vista, y si entrevemos las consecuencias del principio escriturario, constatamos que la diferencia con el catolicismo reside en el hecho de que el principio escriturario implica la necesidad de no ligar la presencia divina a nada inmanente. No se trata de la trascendencia filosófica. Esta se conforma con establecer, grosso modo, la realidad de dos mundos. La trascendencia religiosa es diferente. Ella establece la libertad del mundo divino, su independencia total con respecto a nuestro mundo, y este es el hecho esencial.

En este orden de ideas, Dios puede estar en todas partes, y puede no estar en ninguna parte, según su voluntad; no se puede decir que esté aquí o allá: puede estar allá, puede estar acullá, puede no estar acá ni acullá; ni siquiera está ligado a la Escritura, porque la Escritura es perfectamente susceptible de interpretaciones profanas, según el método de la historiografía actual, de esencia panteísta. Puede ser estudiada como se estudia a Tácito y a Tucídides, sin hallar en ella a Dios. Aquí también, para que la Biblia sea la Escritura hace falta una intervención carismática que puede producirse o no producirse. La trascendencia cristiana, tal como es afirmada en el principio escriturario, no implica solamente la realidad supuesta de dos mundos, sino la libertad del mundo superior para actuar o no actuar.

Lutero subrayó el hecho, y yo veo en sus definiciones a menudo implícitas, de la presencia divina, una de las particularidades de la Reforma del siglo XVI; a partir del momento en que el Reformador dijo que los concilios pueden equivocarse y que los ha habido que se han equivocado, disoció a Dios y la Iglesia, a la cual perte-

necía de oficio el Espíritu de Dios. Esta es sólo una de las maneras de enfocar la Reforma, pero es una manera esencial.

Veamos las inmensas consecuencias que se desprenden de esta tesis; en esta interpretación, la religión cristiana es y seguirá siendo una religión inconclusa, puesto que no dispone de la densidad de la presencia divina, no dispone de esa densidad que, con todo, da acabado a una religión. La religión cristiana escrituraria afirma de una manera impresionante este hecho cuando declara que en la era escatológica, después del fin de este mundo, Dios habitará entre los suyos. Es normal, pues, que él habite entre los suyos en forma permanente, al punto de que ellos podrán decir: "He ahí a Dios y nosotros estamos en su presencia". Ahora bien, entre la Ascensión y aquel momento, en los tiempos actuales de la cristiandad, la presencia divina no posee ese carácter. Es precisamente por este motivo que la religión cristiana está llena de nostalgia y que el apóstol se gozaba en "estar con Cristo, que es mejor". Es por eso, también que en 1ª Corintios 13 define nuestra piedad y todo lo que poseemos en cuanto a conocimientos, como un fragmento, como algo inconcluso que alcanzará su plenitud más tarde.

Notad que hay ahí un juego de ingenio, pero que hay también cierta profundidad religiosa, y es que él asevera —en ese orden de ideas— el hecho enorme de que el hombre, tal cual es, no puede afrontar la presencia divina, dado su estado de pecado, dada la ausencia de santidad que lo caracteriza. Una religión que afirma la presencia divina sobre la tierra debe aspirar a la santidad y creer en la santidad. El protestantismo ha descubierto —y en ello está la significación del combate de Lutero— que no nos es acordada tal solución. Es lo que Lutero expresa en la fórmula: "Debemos temer y amar a Dios". En el temor hay una noción de separación, esa falta de presencia, esas distancias en el amor, hay lo que nosotros tenemos, en realidad de presencia, para ser salvos. Pero la fórmula "temer y amar" establece lo que he llamado, en términos impropios, el carácter inconcluso del cristianismo como religión.

Ahora bien, hay que advertir que en esto el cristianismo es único. El debe soportar, gracias a esta misma tesis, el choque con las religiones: porque la tesis de las religiones es que haya tenido y tenga lugar una presencia. Según las religiones, la divinidad está presente, sea Zeus u otra, se sabe dónde hallarla. No se puede escalar el Olimpo, se sabe que allí está la morada de los dioses, y la presencia divina puede ser señalada allí; trátese de religiones de efervescencia, tales como las analizadas por Durkheim, trátese de otras

formas religiosas, hay una presencia concreta en el espacio y el tiempo.

Visto a la luz de estas consideraciones, el cristianismo es inferior a las religiones. Las mismas Escrituras parecieran reconocerlo así. Ellas saben que es necesaria la presencia concreta de lo divino, y, al mismo tiempo, discuten esa presencia. Ellas aprueban, pues, las religiones en tanto que interrogantes y las desaprueban en tanto que respuestas. En esto reside la situación singular, específica, absolutamente inusitada de la religión cristiana tal como resulta de la definición del principio escriturario. Desde luego, bien se ve cuál debía ser el choque entre las religiones y el cristianismo así definido. Si vais al fondo de las discusiones entre los pensadores paganos del Imperio y los doctores cristianos, hallaréis siempre en el fondo este problema. Se puede decir, con pena, que quizá los pensadores cristianos, interesados en cuestiones eclesiásticas, en la lucha dogmática, no siempre comprendieron lo que en realidad había en el fondo de las discusiones, pero los paganos lo vieron, con toda seguridad, y a veces mostraron, por su lucidez, una superioridad sobre los teólogos de la Iglesia.

Notemos que las religiones han formado el alma humana a través de millares y millares de años, han dado a esa alma una conducta interior, un hábito de sentir religiosamente, que sería trastornado por el advenimiento de la religión cristiana. Debía haber asaltos formidables de las religiones, y ante esos asaltos las defensas cristianas cedieron. Se comenzó a desarrollar en el terreno cristiano —y allí está el destino del catolicismo— el tema de las religiones concerniente a la presencia divina. Había para ello, quizá, lo que en las escuelas positivistas se llama "una necesidad histórica". Es verdad que, de esta manera, la cristiandad mantuvo como una ventana abierta hacia las religiones, y quizá esta falla haya tenido un significado providencial, pero no por eso deja de ser cierto que, si la gracia divina es más grande que nuestras consideraciones y que nuestro corazón, se ha creado una situación comprometida desde el punto de vista teológico.

El tema de las religiones se desarrolló en varias direcciones: primeramente, la Iglesia fué considerada como de esencia divina. Una Iglesia institucional, formada por hombres, constituída por cuadros, según las leyes sociológicas conocidas, se atribuyó una dignidad divina. Desde entonces, esa Iglesia reclamó la infalibilidad, que sólo pertenece a Dios. Tales fórmulas implicaban un concepto de la presencia divina idéntico al de las religiones. Hay en el episcopado otra manera de desarrollar el mismo tema, ya que el episcopado es para los fieles el representante de Dios.

El episcopado, instalado por una liturgia grandiosa, reclama la infalibilidad, luego un carácter divino, cualesquiera sean las precauciones verbales. En una tercera dirección el mismo tema se desarrolló por la doctrina de la transubstanciación de los elementos en el sacramento del altar: si esas especies cambian verdaderamente de carácter substancial, de suerte que la reserva es sagrada, si hay tal cosa, hay un vínculo esencial entre Dios y una substancia injerida en la substancia de nuestro universo. Así es cómo se ha desarrollado un tema de la presencia divina que significa la invasión de la cristiandad por la mentalidad y por el alma de las religiones.

Es interesante constatar que esta forma de interpretación encuentra apoyo en las Escrituras, porque hay en ella dos hechos en que la presencia divina se manifestó sobre la tierra: el Tabernáculo y el Cristo. En el momento de la fundación de la religión bíblica, del Antiguo Pacto y del Nuevo Pacto, debía producirse tal intervención, y allí está el sentido mismo del concepto de la Revelación. El Evangelista Juan señala muy bien la coherencia de los dos hechos cuando dice en el primer capítulo de su evangelio. "Habitó entre nosotros", expresión que en griego es una alusión muy definida al Tabernáculo y a la presencia divina en él, presencia que, de otra manera y en otro plano, se ha renovado. Pero esas dos presencias llegaron a su fin, y ya la dedicación del templo de Jerusalén por Salomón entra en el plano de las religiones, ya que él quería instalar a Jehová en su ciudad como si hubiera instalado a otros dioses: "Jehová ha dicho que él habitaría en la oscuridad", declara, y entonces Dios queda encerrado en el templo. Sobre el terreno mismo de las Escrituras, pues, se desarrolla un tema de las religiones, pero no sin contradicción. Porque la teología del templo es lo que hizo fracasar la Antigua Alianza. Sobre ese terreno Cristo sucumbió físicamente, pues se le reprochó el querer destruir el templo, —lo que era verdad, pero no en el sentido en que se creía. Y el hecho de haber predicho el fin del templo significaba efectivamente la ruptura con la falsa presencia afirmada en el judaísmo convertido en herético.

Vemos en consecuencia en los documentos mismos la discusión que continúa entre las dos iglesias, la Iglesia protestante y la Iglesia católica. Y diremos que el cristianismo en su acepción protestante profesa otro concepto de la presencia divina. Este concepto es de orden religioso, porque implica una noción de la santidad, implica, en la fe cristiana misma, el sentimiento de distancia y un sentimiento de alejamiento con respecto a Dios.

Evidentemente, si consideramos las cosas desde este ángulo, es-

tamos obligados a decir que las discusiones entre las dos iglesias, que gravitan alrededor de lo que comúnmente se llama "cuestiones dogmáticas", girarán forzosamente durante todo el tiempo que tarde en advertirse que hay algo *predogmático* en el asunto. Es perfectamente posible entenderse, en medida apreciable, en el terreno dogmático, y no me asombraría ver a un católico declararse de acuerdo con ciertas afirmaciones de la Confesión de Augsburgo. Pero que se le pregunte: "¿Renuncias a la concepción papal? ¿Renuncias a la misa, es decir, a la transubstanciación?", y entonces se ha planteado la cuestión decisiva. Es en este terreno donde debe colocarse la discusión.

Comprendo muy bien una actitud que consiste en decir: Comencemos por la periferia. Esta actitud es posible, se es gentil cuando se está frente a frente, se conversa amablemente, pero se evita, en suma, lo esencial, y entonces, evidentemente nos entendemos demasiado bien. No digo que todo esto carezca de valor, lo que digo es que no lleva a ningún fin, porque en un momento dado interviene la otra presencia, en una concretización papal o de otra especie, y pronuncia el "¡Basta!".

Pero para ir al fondo de las cosas, la discusión entre el catolicismo y el protestantismo debe ampliarse, porque el catolicismo es sólo un fenómeno especial de la invasión de la tendencia catolizante en la cristiandad. No sólo hay católicos en la Iglesia romana: la tendencia catolizante, que busca la otra presencia, constituye una tentación permanente para la cristiandad; existe en el seno del protestantismo mismo, por donde quiera se mire, en la dirección sacerdotal o eclesiástica, la tentación a establecer un hecho absoluto integrándose en este mundo. La tentación es tanto más grande cuanto que, dada el alma humana formada y forjada por las religiones, dada esa alma, toda tendencia catolizante promete un dominio más acentuado de la comunidad sobre el individuo.

El alma humana es naturalmente pagana, cede fácilmente al absolutismo eclesiástico, al absolutismo sacerdotal allí donde se manifiesta. Si se quiere obrar sobre las masas, es necesario obrar en ese sentido totalitario. Se comprende, pues, la razón por la cual el protestantismo catolizante en este sentido, es relativamente ineficaz. Sigue un tema que los otros desarrollan mejor, y entonces las gentes van hacia los otros, no vienen hacia nosotros. Desarrollando temas catolizantes, temas de las religiones, somos inferiores a la Iglesia romana, que obra con un esplendor que nosotros jamás alcanzaremos. Es por eso que es necesario ampliar este debate. Es necesario descubrir en el protestantismo la tentación catolizante, y vigilarla.

La lucha no está perdida cuando en el seno de cualquier tendencia cristiana la Escritura ha conservado un lugar importante. Hay en el catolicismo romano un dualismo y una heterogeneidad que terminarán, no sabemos cuándo, por plantearle la cuestión vital, como le aconteció ya a la misma Iglesia en el siglo XVI. No es probable que los protestantes puedan ejercer una influencia directa sobre esa evolución necesaria. Nuestra presencia, sin embargo, debe afirmarse más en el seno de la cristiandad universal. Es sin duda esa presencia lo que ha dado lugar al renacimiento bíblico que caracteriza a varios sectores de esa cristiandad.

Nuestra presencia se impone tanto más cuanto que el mundo actual vastamente descristianizado obedece a orientaciones de la espiritualidad paganizante. Es que nuestra época es asombrosamente religiosa. Gran número de absolutismos no cristianos dominan los espíritus y arrastran movimientos de una potencia y una pureza indiscutibles. Estos buscan sus expresiones en diversas especulaciones, de las cuales una de las más típicas es la hegueliana, en particular en su forma marxista.

Es sabido con qué energía los Papas han reaccionado contra el espíritu moderno. Yo no creo que hayan tenido en vista en sus ataques a la ciencia; más bien han atacado, al menos en principio, el aspecto paganizante del espíritu actual. Su manera de expresarse puede haber parecido poco feliz, pero no caben dudas en cuanto a su intención.

El pensamiento protestante ha llegado a ser en gran parte tributario del espíritu moderno, sin darse cuenta siempre de que absorbía con él cierta espiritualidad acristiana. Estaba reservado al protestantismo moderno el abrir así una puerta a las religiones, y de ello algunos de nosotros han sentido un orgullo que juzgaban legítimo. Estimo que estamos mal colocados para arrojar muchas piedras a los católicos.

En otro terreno, el acrecimiento del sacerdotalismo en la Iglesia protestante, una mística que tiene a la Iglesia como objeto, profundizan en el mismo sentido paganizante; es otra vez una tentación que nos acosa, la tentación de las religiones que tratan de invadirnos.

Para evolucionar sobre el buen camino, para volverlo a hallar cuando lo hemos perdido, nos será necesario unir la pureza de la piedad bíblica a la lucidez de un pensamiento teológico bien formado. La religión cristiana, militante en el seno de civilizaciones avanzadas, nunca ha podido vivir sin gravitar alrededor de estos dos polos. La obligación de *pensar justo,* adelantada por Pascal, concierne igual-

mente al protestantismo. Ahora bien, el pensamiento justo consiste en el discernimiento de lo real, humano e histórico, en la lucidez en cuanto a los datos fundamenta'es de las épocas. He ahí la observación de las señales de los tiempos que el Maestro nos ha señalado como un deber.

Se considera entonces con cierta confusión el estado actual del pensamiento teológico de nuestro protestantismo francés. Es él quien nos mira en primera fila. Sin embargo, es el genio de este país el que en el pasado ha hecho tan potentes contribuciones al pensamiento cristiano. La duración de los tiempos no impide marchar en esa dirección y hacer lo necesario para que la teología francesa pueda tomar el impulso de que es capaz si se le dan medios para ello.

PSICOLOGIA PROTESTANTE Y PSICOLOGIA CATOLICA

Por *Pierre Burgelin*

Al proponer este tema, no he querido ser ni simplemente descriptivo ni polémico, sino someter a la crítica una situación, la situación psicológica que sirve de base a las polémicas, como a todos nuestros encuentros. Se trata, por lo pronto, de un examen de conciencia y de una contribución positiva a una comprensión mutua. A menudo tenemos, de una y otra parte, el sentimiento de que las oposiciones teológicas son extraordinariamente difíciles de precisar, porque debieran situarse en el plano de la inteligencia, pero que en realidad las oposiciones fundamentales están en una especie de voluntad de rechazo que depende mucho más de la sensibilidad que de la razón. Que los asuntos humanos serían más simples si el hombre fuera solamente un animal racional. Pero está constituído también por todo un conjunto de prejuicios, de hábitos, de repulsiones y de atracciones que a veces tornan insolubles las cuestiones más sencillas; se podrían hallar todos los ejemplos que se quisiera en las relaciones raciales, nacionales, políticas o sociales en que los principios son claros y la aplicación imposible.

Ahora bien, aquí los principios no son universalmente claros. ¿Dónde está la verdadera fidelidad, la verdadera doctrina, la verdadera Iglesia? Si queremos que tales problemas sean abordados debemos lavarnos de la sospecha de mala fe, purificarnos de aquello que nuestra naturaleza, seducida por el amor propio y la suficiencia, interpone entre la luz y nosotros. Es necesario primero disolver el conjunto de nuestros complejos si queremos descubrir la médula teológica pura y buscar en verdad lo que auténticamente nos separa.

Nuestra tarea no es pues la de confrontar textos oficiales, confesiones de fe, catecismos, encíclicas o decisiones sinodales, sino reflexionar sobre las realidades humanas, sociales, vivientes, tal como se presentan a quien abre los ojos ingenuamente e interroga a su propia inteligencia.

La existencia del catolicismo romano nos plantea un problema: el

que debemos llamar el *rechazo* de la Reforma. Ella es para nosotros la verdadera fidelidad a la Iglesia, y sin embargo, más de la mitad de Europa la ha rechazado. El catolicismo ha sabido reconquistar una porción importante del terreno. Hay para ello, es verdad, causas evidentes: la persecución, la lealtad de los súbditos, el prestigio de la religión tradicional. Pero es preciso reconocer que buena cantidad de las reconversiones del siglo XVII son la acción de hombres piadosos, fieles, inteligentes, y otro tanto podemos decir de una cantidad de otras de las cuales hemos sido testigos. Si en ciertos lugares el catolicismo está haciendo conquistas en terreno protestante, ello se debe a la espiritualidad católica. Sin duda que el movimiento se efectúa en ambos sentidos. Pero si nos parece natural que de la falsa doctrina se pase a la verdadera, y no a la inversa, debemos investigar la naturaleza y el valor de la educación católica. ¿Qué es lo que buscan aquellos que nos dejan, que no han sabido encontrar entre nosotros? ¿Cómo entender el misterio de la voluntad divina que acepta la coexistencia de muchas iglesias, deja a las almas de buena voluntad orientarse las unas hacia las otras, y nos rehusa la señal de ver a todos los verdaderos cristianos coincidir en cuanto a la verdadera Iglesia?

Está el arbitraje de los teólogos, y acabamos de oír argumentos que quizás nos parezcan decisivos. Pero ¿qué peso tienen las razones de los teólogos al lado del testimonio de los santos? Si el cristianismo fuera una doctrina, podríamos satisfacernos con lo que dice la inteligencia. Pero es una vida que se manifiesta por sus frutos. ¿Osaríamos decir que nosotros sólo los producimos buenos y el catolicismo malos? ¿Osaríamos decir que Dios es mejor servido, que el Cristo está presente en más almas, que nosotros somos más desbordantes de amor y más ricos en obras? ¿Quién mediría estas cosas? ¿Quién no ve que en los últimos cuatrocientos años también el catolicismo ha producido hombres y mujeres de fe y de oración, innumerables empresas misioneras y de caridad, y que ni la infalibilidad papal ni la inmaculada concepción han podido retardar ese fervor y esa caridad? ¿Cómo negar que el Espíritu Santo obra también en muchas almas de las cuales no podríamos ser adversarios sin pecar y de las cuales es escandaloso que estemos separados?

La más profunda seducción católica, la única válida, procede del prestigio de los santos. Es cierto que en sus escritos hallamos una mezcolanza de afirmaciones que podemos hacer nuestras y otras que rechazamos. Pero si sabemos discernir el evangelio puro en vidas enteramente católicas, ¿no nos exponemos entonces a insinuar que la doc-

trina no cuenta frente a esos hechos, y a considerar esas doctrinas como cosa humana y de poca importancia?

Esto evoca dos observaciones. La primera es que en Jesucristo la Vida no es distinta de la Verdad, y que la exigencia de vivir rectamente no podría separarse del testimonio tributado a la Verdad. Pues los paganos tienen también sus obras, y les acontece tener que amar a su dios y a sus hermanos mejor que lo que nosotros lo hacemos. El testimonio de los santos es ambiguo, lo mismo que el de los mártires. No puede dispensarnos de buscar la Verdad. La segunda observación es que el catolicismo no se confunde con sus santos, sino que es también la pesada maquinaria que, en tantos casos, deja a los hombres en la oscuridad, produce tantas molestias entre los mejores y es capaz de oprimir las conciencias. Por estas dos razones, ningún prestigio debe seducirnos y obstaculizarnos en la exigencia de un juicio que no se refiere a los hombres sino al valor de las instituciones y su significación concreta y, finalmente, a las interpretaciones teológicas.

Para aclarar mi punto de vista, me contentaré con partir de un solo texto. Es muy hermoso y creo que muchos lo firmarían todavía hoy. Se atribuye al diario de un gran erudito reformado del siglo XVII, Isaac Casaubon. Atormentado por el deseo de saber dónde está la verdadera Iglesia, resistió a todas las tentativas de conversión al catolicismo y encontró la paz en la Iglesia de Inglaterra.

"Yo deseo, oh Señor Jesús, servirte fielmente; deseo ser hallado en tu barca y que los míos y todo lo que me pertenece sea igualmente hallado; este es mi deseo más ardiente. Pero el peso de las diferentes razones me tira extrañamente y en sentidos contrarios. Veo a los unos, so pretexto de antigüedad, sostener groseros errores; a los otros, queriendo huir de errores que ellos creen nuevos, inventar ellos mismos novedades; y, para reprimir los abusos, los veo condenar y suprimir por su autoridad privada el uso de muchas de las instituciones que yo al menos considero más santas. Finalmente, a esos autores y jefes de una reforma, en otros sentidos muy necesaria, los veo concordar tan poco entre ellos que son el uno para el otro como lobos devoradores. Es ya una recomendación en mi espíritu, oh Cristo Jesús, el nombre de tu antigua Iglesia, y estoy persuadido de que lo que ella ha reglamentado y consentido, y que no está en contradicción con tu Escritura, no puede ser rechazado o cambiado indiferentemente; pero, por otra parte, estoy espantado de esa tiranía abierta y enteramente anticristiana del obispo de Roma..." (citado por Sainte-Beuve, *Lundis*, XIV, 400).

Esta voz, eco de tantas otras, nos constriñe. Si hemos mezclado

tanto de humano a la pureza de la doctrina, ¿con qué derecho condenamos la impureza de otros?

Pero es necesario ir más lejos. La existencia del catolicismo es un problema, decimos. Yo lo formularía así. Porque hay, a nuestro lado, un catolicismo, ¿no nos acontece que somos más sensibles a esa vecindad que a las enseñanzas del evangelio? Porque lo hemos tomado en error, porque hemos constatado sus abusos, ¿no nos ha acontecido nunca el caer en los errores inversos? ¿No hemos sido jamás víctimas de lo que los psicólogos llaman un complejo de inferioridad? Sabéis que se manifiesta por la negativa a conocerse a sí mismo exactamente, y el deseo de verse a través de los ojos de otros, y por consiguiente de abrazar sus prejuicios. Pero en seguida pasa, por un fenómeno de compensación, a exaltar más allá de la justa medida sus propias particularidades. Es esa imprecisión del juicio lo que hay que disipar. La medida no es el catolicismo, sino nuestra exigencia de fidelidad, que no debe ser turbada ni por la preocupación de ser demasiado catolizantes, ni por la de ser anticatólicos.

Si las almas miran hacia Roma eso debe advertirnos e inquietarnos acerca de nosotros mismos. Debemos escuchar lo que el catolicismo dice.

¿Seríamos todavía iglesias de la *Reforma*, si no supiéramos oír, ni reformarnos? ¿Si no fuéramos capaces de buscar qué obstáculos al oír de la verdad pueden ser nuestros hábitos, nuestra psicología?

Este examen hoy no puede ser sino fragmentario. Agruparé algunos elementos alrededor de cuatro temas que me han parecido centrales, y a propósito de los cuales quisiera buscar, detrás de los abusos que muchos católicos lamentan, los principios afectados, a fin de ayudarnos a dilucidar con más precisión la cuestión que se nos plantea auténticamente. Otros irán después más lejos.

El primer tema será el de la *mediación*. Toda la teología cristiana está construída sobre la fe del Cristo mediador entre el hombre y Dios el Padre. El protestantismo rechaza todo lo que pueda alterar el carácter único de esa mediación. El sistema católico, por el contrario, tiende a multiplicar las mediaciones. Entre el feligrés y el Cristo se intercala la mediación de la Iglesia bajo la doble forma de Iglesia militante e Iglesia triunfante.

Por lo pronto, el fiel no tiene acceso a las cosas santas sino por intermedio de un sacerdote que dispone de los sacramentos y del magisterio. En él reside el poder de hacer descender al Cristo a la tierra, él es el que puede atar y desatar. Por otra parte, su jerarquía, obispos y papas, es la que enseña y fija la doctrina, conduce a las

almas. Entre la Sagrada Escritura y su lector se interpone la interpretación legítima.

Se podría demostrar que la mediación de la Iglesia continúa hasta en los objetos, revestidos por la bendición del sacerdote de un carácter sagrado: reliquias de santos, agua, rosarios, lugares de culto y todos los menudos objetos de devoción cuyo uso y aun su simple presencia introducen a la Iglesia en todos los actos de la vida.

En segundo lugar, entre el Cristo y el fiel creyente se interponen las oraciones de los santos. De la superabundancia de sus méritos se forma el tesoro de indulgencias del cual la Iglesia dispone para los vivos y los muertos. Entre todos ellos, la Virgen María posee una supereminencia de méritos: ella es la madre de los creyentes, hacia la cual se torna de buena gana la devoción popular, como la más acogedora, la más generosa y la más paciente, capaz aun de apartar la cólera de su Hijo, como dice la revelación de la Saleta.

Una experiencia cotidiana es que este sistema desemboca en dos excesos. Por lo pronto, el *clericalismo*, que extiende el poder del sacerdote a todos los dominios, por el conjunto de protecciones y directivas que impone al feligrés. La Iglesia tiende entonces a convertirse en una sociedad que, con el pretexto de la defensa de los intereses espirituales, termina en el ejercicio de su propio poder. El sacerdote parece pensar y decidir por cada uno, con menosprecio de la dignidad de las conciencias.

El segundo es la *superstición*, que el uso más corriente, no la teología, estimula con el empleo de la palabra mérito. Las peregrinaciones a santuarios venerables, la especialización de los santos para tal o cual mal, el empleo de cirios y medallas contribuyen a creer que tales prácticas son suficientes.

Detrás de estos abusos, hay, sin embargo, otra cosa. El católico es un hombre que nunca está solo: por intermedio de esas señales y el concurso de los santos, lo acompaña toda la comunidad de los fieles, en su oración y en su vida. Cuando nosotros nos indignamos ante la presión de las conciencias y la reglamentación de los actos, el católico no entiende, porque él piensa en el nivel de la Iglesia entera lo que nosotros pensamos en el nivel del individuo. La solidaridad católica expresa esa gran idea de que podemos hacer algo los unos por los otros, que los más ricos en dones espirituales los comparten con los más pobres, que esa cantidad de piedad supersticiosa de los unos está como compensada por la santidad de los otros. Todos son conducidos juntos. Y si nos molesta ver que se haga del hombre una especie de corredentor, debemos recordar que la doctrina católica establece que

no hay más méritos que los de Cristo y que los hombres sólo tienen acceso a ellos por la participación.

Cuando constatamos lo que la vida espiritual de tantos católicos saca de esa función de los santos, la pregunta que surge es ésta: ¿Qué valor acordamos nosotros a la intercesión? ¿La solidaridad de los hombres delante de Dios que señala el "nos" de la oración del Señor es para nosotros una realidad? ¿La intercesión de toda la Iglesia por cada uno es para nosotros el vínculo viviente de la Iglesia universal? ¿Está cada cual tan absorbido por el drama de su propia salvación que no tiene con los demás sino contactos de orden moral, o constituímos un solo cuerpo? ¿La muerte rompe todos los lazos? ¿No hablamos tanto de comunidad porque sentimos que somos una iglesia de hombres solitarios, yuxtapuestos en sus relaciones singulares con el Cristo en quien más bien se encuentran que se relacionan?

Habiendo aceptado ser la Iglesia del sacerdocio espiritual, y creyendo que en la Iglesia no hay diferencia entre los hombres consagrados y los que no lo son, ¿no hemos descuidado el hecho de que Dios se dirige a nosotros por medio de la Iglesia y que sin la Iglesia no somos nada? ¿Confundimos las objeciones de nuestra conciencia con las inspiraciones del Espíritu Santo, prefiriendo siempre creer que él nos habla a nosotros más bien que a la Iglesia, y no prestando oído cuando la juzgamos equivocada? El *iluminismo* y la secta son los amargos frutos de esta actitud. Cada cual se cree un profeta encargado de reformar la Iglesia.

Entre la opresión de las conciencias, el conformismo y la canonización de cualesquiera de nuestras ideas, la santa anarquía que hace de cada uno, según la expresión de Boileau, "un papa, con la Biblia en la mano", ¿no podríamos hallar ese orden justo que deja hablar a los verdaderos profetas, pero que encamina a la oveja que se descarría? He aquí la primera cuestión que nos plantea el catolicismo.

Agruparé mi segundo tema alrededor de la idea de *apostolicidad.* Recordemos brevemente el principio. A Cristo sólo le conocemos a través de la enseñanza de los apóstoles, escrita y oral. Ellos recibieron el depósito de la fe y lo transmitieron, con sus poderes, a sus sucesores los obispos. Estos pueden, pues, hacer explícito lo que sólo estaba implícito, y ese depósito, constantemente enriquecido, constituye la tradición, que tiene el mismo valor que la Escritura, y aun podría decirse que más que ésta, ya que la Escritura no es, en suma, sino un momento de la tradición. No es necesario insistir sobre la idea de la Reforma de que, al contrario, la misión de los apóstoles terminó una vez que expresaron en las Escrituras lo que era necesario saber,

y creemos con San Pablo que si un ángel del cielo nos trajera otra doctrina, no podríamos recibirla.

De todos modos, podría descubrirse aquí una tentación católica, la misma que declaraba Casaubon, y quizá más fuertemente después de cuatro siglos. La Reforma se efectuó en cierto momento de la historia después que nuestros padres habían pertenecido por siglos a una sola iglesia. Representa una ruptura. Podríamos discutir sobre la responsabilidad de los historiadores, pero aun cuando nuestra inteligencia nos convenciera de que la "novedad" de la Reforma no es sino la restauración de la iglesia primitiva, nuestra sensibilidad no se dejaría persuadir tan fácilmente.

La primera razón es que somos occidentales, franceses, criados en un país de tradición católica de la cual están impregnadas nuestra sensibilidad y nuestra cultura. Las iglesias de nuestras aldeas como las catedrales y los claustros forman parte de nuestro patrimonio afectivo, lo mismo que el arte religioso y la literatura de Villon a Bernanos. ¿Cómo no sentir un malestar al encontrarnos separados, extraños por nuestra propia voluntad a las maneras de ver, sentir o hablar de la continuidad francesa, que es nuestra carne?

La segunda es la pena que no se puede dejar de experimentar al sentirse separados de una tradición de Padres y doctores que era casi unánime hasta la Reforma. Es cierto que sabemos que esa unanimidad fué resultado de la opresión, que no faltaron precursores de Lutero, que a menudo pagaron con su sangre su fidelidad. No obstante, debemos admitir que los Padres que para nosotros son más dignos de fe contienen en germen lo que habría de ser el catolicismo, que entre aquellos hombres nutridos en el evangelio y los modernos, hay continuidad.

Los historiadores responderán ciertamente que el endurecimiento que formó el catolicismo en los concilios de Trento y del Vaticano, se estableció poco a poco, haciendo cada vez más difícil una ruptura; que las consecuencias de tal o cual principio, el primado de Roma, por ejemplo, sólo se hicieron sentir lentamente y en un creciente malestar. La veneración de los santos o de la madre del Señor respondía a un sentimiento demasiado natural para que se pudiera adivinar que un día llegaría a hacer peligrar la sola mediación de Cristo.

Estos malestares no tienen gran valor, quizá, si no son otra cosa que una nostalgia demasiado humana. La fidelidad puede conducirnos a muchos renunciamientos de actos o sentimientos enteramente naturales. Aun así es necesario que los sepamos naturales. El problema que se nos plantea realmente es el del valor de la tradición.

Sería ingenuo de nuestra parte creer que no tenemos tradición; y quizá también candoroso el imaginarnos que nunca la canonizamos. Habiendo roto con los hábitos romanistas, hemos contraído otros que son por lo pronto antirromanistas. ¿Son por eso mejores? Podríamos admitir que donde la Escritura no nos da una orden categórica, queda lugar para elegir de acuerdo con las circunstancias. Desde que la Reforma ha roto con tantas prácticas: vida monástica, ceremonias litúrgicas, devociones, se cree que era necesario advertir en forma categórica que todo eso no es nada para la salvación [1]. Séanos permitido, sin embargo, preguntar si no hemos roto también con toda una pedagogía espiritual que a veces no deja de hacernos falta, si no hemos separado cruelmente de los actos de nuestra vida muchos de los signos que por doquier recordaban que Dios no está ausente. ¿No vemos rehacer ante nuestros ojos las necesidades que condujeron otrora a la vida litúrgica y aun a la organización de las comunidades?

Habiendo querido testificar de la libertad cristiana, no hemos querido multiplicar las obligaciones, y hemos tenido razón. Pero la libertad, a su vez, tiende a transformarse en ley, lo que no es menos lamentable. No admitimos más que una sola especie de piedad y rechazamos necesidades que nada autoriza a calificar de ilegítimas. No nos extrañe si la atracción católica, a pesar de las apariencias, puede ser a veces la atracción de una libertad que nuestra conciencia colectiva reprueba en nombre de sus tradiciones.

El sentido ilegítimo de la tradición está en la doctrina romanista de la transmisión de un poder sagrado, de la aclaración de dogmas ya implícitos, de suerte que hoy habría que creer más, y otra cosa, que lo que creía la Iglesia primitiva. Pero sobre la base inmutable de la fe de los apóstoles, enseñados por el Cristo, tenemos que hacer frente a situaciones variables y mantener nuestra fidelidad en condiciones siempre nuevas. Tal es la tradición: recibir siempre, pero siempre rectificar; vivir siempre, pero siempre inventar. Hay que tener miedo de negar que el Espíritu Santo haya podido hablar a nuestros padres, de no ver en lo pasado más que un tejido de errores que necesitan ser corregidos, de negar que haya una sabiduría de la Iglesia y lecciones de su experiencia. La historia no es una norma, sino una riqueza que explorar, y demasiado a menudo nos creemos condenados a descubrir nosotros lo que debiéramos haber recibido.

---

[1] A muchas costumbres católicas, sobre el ayuno, el celibato, etc., se les podría hallar una base bíblica. ¿No exaltamos a veces a Marta en detrimento de María?

Quizá haya sido feliz para la Iglesia que el latín llegara a ser su lengua común, aun cuando en otros tiempos lo que había sido un vehículo se convirtiera en un obstáculo a la predicación. Quizá fué providencial que la autoridad de los obispos y el retiro de las abadías salvara a la Iglesia en la época de las invasiones, mientras que en otras épocas esas instituciones pudieron llegar a ser nefastas. ¿Quién sabe qué nuevas formas pueden surgir del nacimiento y la muerte de las civilizaciones? Dos milenios nos invitan a loar a Dios porque a través de tantas miserias y aun de crímenes, el evangelio haya sido, sin embargo, transmitido hasta nosotros a lo largo de siglos de oscuridad en que todo habría podido desaparecer. No debemos ser ingratos, lamentando ser también los herederos de esa Edad Media que no desconoció del todo la gracia de Dios ni su amor. La Reforma sólo fué posible porque subsistía un fondo cristiano detrás de los desórdenes de la Iglesia [2].

El tercer tema es el de la *catolicidad* de la Iglesia. El que sea universal significa, por lo pronto, que desconoce las fronteras. Pero la conciencia católica va más lejos aún. Tiende a identificar el mundo y la Iglesia, a edificar una cristiandad. Si el sueño de la Edad Media frecuenta a tantas personas, es que se lo imaginan casi realizado. No que el pecado hubiera sido abolido, por cierto, ni que los hombres fueran mejores, mas, estando la Iglesia en todas partes, ella era tanto la cultura como la beneficencia, a veces era gobierno y empleadora. Ella decía el derecho y el deber, y los soberanos temporales no eran más que ministros suyos. Poco importa la realidad histórica, lo cierto es que el catolicismo aspira a ser la ciudad que acoge todo; es por esto que la idea de tolerancia le resulta tan difícil de aceptar. El catolicismo no es simplemente una fe, sino una sociedad en la cual cada acto, desde la cosecha a la caza, de las decisiones de los jueces a la enseñanza de los maestros, sería verdaderamente católico, es decir, consagrado; la zona de lo sagrado, mordiendo poco a poco la de lo profano, tiende a hacerla desaparecer. Todo en la creación, a excepción solamente del mundo de los humanos, participaría en la inmensa liturgia del mundo, mientras la Iglesia

[2] "No queremos que se diga que el protestantismo ha sucedido al catolicismo, no queremos que se proclamen nulos y no transcurridos los quince siglos que precedieron a la Reforma. Lo que existió durante esos quince siglos, y lo que la Reforma no ha interrumpido, es la Iglesia cristiana, que nos pertenece y a la cual nosotros pertenecemos, en tanto que somos cristianos... Sólo negamos el principio que se ha impuesto a esa Iglesia, y bajo el cual jadeó durante tan largo tiempo." (Vinet, *Mélanges théologiques et religieux*, 1943, p. 27). No olvidemos que se leía la Biblia, y aun en francés.

misma desbordaría el alma de los creyentes. Se vería en ella la base de las prácticas ascéticas o de los ritos fúnebres que dan carácter sagrado al cadáver, como de las bendiciones de objetos, desde el agua y el boj litúrgicos hasta las casas y los automóviles, y hasta esas cruces o esas estatuas que ponen el sello de la Iglesia sobre las montañas y los campos.

De ello resulta, sobre todo, una teoría de la Iglesia que a menudo nos desconcierta. Porque mientras para nosotros la evangelización va del interior al exterior, de la conversión de los corazones a la Iglesia y ponemos a la entrada condiciones estrictas de comprensión y de cambios de costumbres, la práctica católica va del exterior al interior: es porque se está ya dentro de la Iglesia que se hace posible la conversión de los corazones. Introducir en la Iglesia poblaciones enteras por el bautismo, sin inquietarse demasiado por cambiar los hábitos y los pensamientos, he ahí lo que importa. Se crea como una especie de ósmosis que debe cristianizar poco a poco. Colocando a los hombres en un ambiente católico, se los prepara por medio de prácticas piadosas o por la enseñanza, abriéndolos de esa suerte a la posibilidad de entender un día el llamado interior; se crea en ellos esa nostalgia de la fe que, según Pascal, es una de las partes de la apologética.

Se sabe hasta dónde llega en este aspecto la tolerancia romanista. Y es importante subrayarlo porque es un aspecto de lo que a veces llamamos la doble cara del catolicismo: estrechez en los principios y gran amplitud en la práctica. Si bien a veces reacciona, como lo hizo en un tiempo contra los jesuitas en la China, sabemos con qué facilidad ha catolizado prácticas religiosas perfectamente paganas. Conocemos la laxitud moral que reina en su seno. Tenemos la impresión de que basta un mínimo de práctica para ganar el cielo.

Seguramente ningún verdadero católico confunde el acto de llevar una medalla al cuello con la fe que escucha la Palabra de Dios. Pero hay una suerte de generosidad de la Iglesia para con la condición humana, una actitud maternal hacia el niño que tiene necesidad de leche, que debe hacernos reflexionar.

La Iglesia católica ha escogido deliberadamente el ser impura, no ser una iglesia de santos, sino la iglesia de todos, aun de los supersticiosos, los débiles y los incrédulos. Consiente en yuxtaponer en ella el rigor de San Jerónimo o de M. de Saint-Cyran, para quien no podría salvarse en el mundo, sino sólo en el desierto, y el cirio que se enciende ante la estatua de San Antonio de Padua para hallar un

dije perdido. Tiene las cartujas para los fuertes, y la virgen de Boulogne para los débiles.

Generalmente acontece que los medios se convierten en fines, y que se resbala hacia la facilidad. Es posible contentarse con catolizar las masas y olvidar que falta convertir los corazones. Y finalmente ya no se predica el evangelio: permanece velado detrás de las palabras litúrgicas en una lengua desconocida.

Pero dejemos el abuso para volvernos a los fundamentos de esas prácticas. Y veamos qué cuestión nos plantean. El protestantismo está dominado por un prurito de pureza que se traduce en la insistencia con que se apoya en la palabra *sola: sola fide, soli Deo gloria*, Dios solo, sin concesiones al hombre, la fe sola, sin ningún lugar para las obras. Es la enseñanza de San Pablo, naturalmente, pero el mismo apóstol se esforzaba por hacerse todo para todos. Nuestra pureza tiene su pendiente que se llama puritanismo. Es la negativa a considerar al hombre en otra forma que no sea en la soledad de su conciencia moral. Y tenemos suficientes testimonios de lo que esto puede significar, en la práctica, de insuficiencia psicológica, de tiranía espiritual, en otros términos, de falta de amor. Se llega a que digamos que el hombre es pecador, aun debajo de la gracia, pero no aceptemos su debilidad. Por no hacer distinción entre pecados veniales y pecados mortales llegamos a transformarlo todo en pecado mortal, al punto de que la atmósfera no tarda en hacerse irrespirable. Defendemos el honor de Dios como si él tuviera necesidad de gendarmes. Rehusamos "protestantizar" al hombre o su medio, y lo dejamos a solas consigo mismo y con su ambiente, en la situación de un combatiente en perpetua inferioridad. Lo acosamos planteando sus problemas en términos de responsabilidad exclusiva: la embriaguez, el adulterio, el robo, la calumnia, como si no supiéramos lo que puede haber detrás de eso que llamamos los vicios: una pobre defensa humana contra el sufrimiento, una pobre búsqueda de libertad o de alegría, que no termina sino en una nueva esclavitud.

El hombre no es solamente una conciencia y una voluntad, es también un cuerpo con instintos, está ligado por los mil lazos de los sentimientos y los hábitos a un medio que lo ha formado y educado. ¿No nos acontece estar tan obsedidos por la idea de que toda conversión es ruptura y discontinuidad, que lleguemos a negar que en lo humano pueda haber una escala de valores? ¿No extendemos sobre el plano de las relaciones entre los hombres un dualismo tan sin matices que nos llega a parecer que todas esas cosas son igualmente menospreciables? En lugar de ayudar a los hombres, ¿no amontonamos a veces obstácu-

los en su camino? ¿Estamos condenados a oscilar de un moralismo que edifica leyes a un inmoralismo que niega al hombre todo orden y toda jerarquía?

Nos gusta decir que la palabra "cristiano" no puede ser adjetivo. Detrás de la brutalidad de esta afirmación, ¿no se oculta a veces el rechazo de todo esfuerzo por colocar a los hombres en una situación en la que puedan vivir, en el sentido más lato del término, como si nos negásemos a vestir al desnudo o a dar de comer al hambriento so pretexto de que los vestidos y el alimento son de poco valor frente a la sola verdad de la salvación? ¿No transformamos al hombre concreto, vivo, complejo, en un ser puro capaz de decir solamente sí o no, en el total aislamiento de una inteligencia? Como si ese "sí" o ese "no" no despertaran armónicas hasta en los profundos subterráneos de un ser del cual la conciencia sólo constituye una débil parte.

El cuarto tema es el de la *unidad*. Desde la Reforma, el argumento se ha empleado a menudo en las polémicas. Pretendéis, se nos dice, no aceptar otra autoridad que la de las Escrituras. Autoridad incierta, ya que vuestros doctores no alcanzan a ponerse de acuerdo aún sobre puntos fundamentales. La Escritura divide sin fin. La secta es el destino de ese protestantismo que escapa a toda definición, tan proteico e inasible es.

Se podría decir que el católico es aquel que coloca por sobre todo la unidad de la Iglesia y sabemos cómo muchas veces las dudas sobre doctrinas esenciales son rechazadas por el sentimiento primordial de que a ningún precio se debe romper esa unidad. Esa preocupación es lo que ha traído como consecuencia la necesidad de reforzar el magisterio viviente de la Iglesia que interpreta infaliblemente las Escrituras y la tradición, y desde 1870 está concentrado en la persona de un papa, infalible por sí y no por consentimiento de la Iglesia. El papa es Pedro, es el vicario de Cristo, la Palabra de Dios en la Iglesia.

A decir verdad, es fácil percibir en la Iglesia católica cierto malestar sobre este asunto, y una tendencia, de la cual el mismo papa se queja en sus encíclicas, consistente en restar importancia a ese poder extraordinario. Se insiste sobre la letra del decreto de infalibilidad, sobre el hecho de que el papa debe hablar *ex cathedra*, y que esto no ocurre casi nunca, y que, por otra parte, sólo lo hace para confirmar lo que toda la Iglesia ha creído durante mucho tiempo. Pero parecería que la opinión de los papas es otra. Ellos insisten sobre el hecho de que todos los actos que emanan de ellos en su ministerio ordinario son palabra inspirada, y que se debe aplicar el dicho: "Quien os escucha, me escucha a mí". "Si los papas", dice la encíclica *Humani generis*,

"emiten expresamente en sus actos un juicio sobre un asunto que hasta entonces era controvertido, todo el mundo comprende que en el pensamiento y voluntad de los soberanos pontífices, ese asunto ya no debe ser considerado como una cuestión de libre interpretación entre los teólogos".

No quiero entrar en discusión, sino simplemente subrayar que una interpretación provista de tanta autoridad puede poner, y en la historia de los últimos siglos ha puesto frecuentemente a muchas conciencias en una situación difícil, porque lo que para ellas era la verdad se oponía directamente a la autoridad del magisterio. La unidad de la Iglesia romana es, por lo pronto, unidad de legislación. Ese espíritu jurídico ha conducido a precisar los dogmas en una forma más y más estrecha y exacta. Y cierta lógica, eso que los teólogos no vacilan en llamar *conveniencia*, preside el desarrollo del dogma romanista. Se lo ve con toda claridad, por ejemplo, en todo el desarrollo de la mariología: convenía que la madre del Señor fuera siempre virgen, que estuviera exenta de pecado original, que su cuerpo ignorase la corrupción.

Bien sabemos que este punto, la existencia de un papa infalible, y todo el desarrollo dogmático cada vez más exuberante y rígido, es el obstáculo más irreductible para cualquier reunión. Y tenemos en esto un motivo de preocupación, especialmente por la medida en que la reacción contra el protestantismo ha sido una de las condiciones favorables a toda esa evolución. Mientras más demos nosotros la impresión de ser incapaces, por nuestro propio principio, de constituir una sola Iglesia visible, con unidad de doctrina y de sacramentos, más se hará sentir la necesidad de una autoridad que dirima las diferencias y discierna infaliblemente lo verdadero y lo falso. La tentación católica surge de nuestras incertidumbres.

Es cierto que el principio de la soberanía de las Escrituras nos obliga a cierto relativismo, porque es demasiado evidente que ellas no resuelven explícitamente los problemas que entre nosotros son objeto de controversia: ni sobre la interpretación de la Santa Cena o del bautismo, ni sobre la ética, ni aun sobre la significación de la autoridad de las Escrituras hay unanimidad entre nosotros, ya entre denominaciones, ya en el seno de cada denominación. No hemos sabido discernir aún cuáles son exactamente los puntos fuera de toda discusión posible, que podrían hacer de nosotros una sola Iglesia. La unidad de la Iglesia es para nosotros un punto de fe: cada domingo repetimos el credo que afirma esa creencia. Pero a veces quedamos demasiado conformes con que esa unidad sea invisible, que tenga un carácter escatológico, y no hacemos gran cosa para traducir esa unidad invisible en

instituciones visibles. Toleramos una especie de rivalidad entre las confesiones, no aceptamos la legitimidad de las diferencias, cuando esto es posible. A veces las endurecemos, aunque entre nosotros existen tantos lazos, bien visibles, como si no pudiéramos entender que lo que está en juego son nuestros intereses, privados o eclesiásticos.

La existencia del Concilio Mundial de Iglesias es el signo de que tenemos el oscuro sentimiento de un escándalo; aun lo decimos a menudo, pero no somos capaces de reabsorberlo enteramente, ni aun en el seno del protestantismo. Quizá nosotros, los occidentales, hayamos caído en el cepo romano. Tal vez a veces empujamos el dogmatismo hasta los límites mismos de las opiniones teológicas. Y creemos compensar esa actitud admitiendo vagamente que coexistan dentro de la Iglesia ciertas oposiciones fundamentales. ¿Cómo es posible ser a la vez rigurosos y tolerantes? ¿Cómo evitar que las conciencias se turben con tantas certidumbres e incertidumbres?

Aquí la existencia del catolicismo nos plantea una cuestión particularmente precisa. Es una apelación a la unidad, por lo pronto a la nuestra, y luego a la de la totalidad de los cristianos. Nos recuerda que no debemos satisfacernos de esperanza, pues la división de la Iglesia es el signo de la desobediencia humana. Pero su ejemplo nos invita a desconfiar de un rigor que termina por ser una opresión de las conciencias y a descubrir bajo qué forma nos es posible ser a la vez perfectamente fieles a la verdad, sosteniéndola exclusivamente y sin desfallecimientos, y perfectamente capaces de aceptar nuestras divergencias, considerándolas al contrario como signos de la infinita riqueza de los dones de Dios.[3]

Visitaba hace algunas semanas una catedral italiana con dos pastores españoles. Estaban allí evidentemente incómodos: esa piedad mediterránea encerraba para ellos demasiado visiblemente aquello de lo cual ellos trataban de huir a toda costa, lo que era para ellos el signo de la corrupción de la Iglesia, de la opresión que pesa sobre los hombres, de las tinieblas que envuelven al evangelio puro. Para mí, lo confieso, existía la curiosidad del espectáculo, pero también el sentimiento de que detrás de esas formas inadmisibles, se manifiesta toda una miseria humana refugiada, y toda una certidumbre, ambigua, falsa si se quiere, pero cuya referencia última es, con todo, la misma. Y haría falta quizá entre nosotros para ir más lejos y pensar que tanta complacencia en lo humano, el hecho de pertenecer a una tradición ininte-

---

[3] Hay, decía Vinet, dos errores: "el uno del partidario de la unidad sin la libertad, el otro de los sectarios de la libertad sin la unidad" (*Melanges théologiques et religieux*, 1943, p. 6).

rrumpida, tiene también su valor y merece sacrificios. Otros irían más lejos aún y lamentarían esa ausencia material del Cristo en la hostia que a veces nos dicen que hace tan vacíos nuestros lugares de culto.

En el plano en que deliberadamente me he colocado, dejando a otros el trabajo de ir hasta el fondo de la doctrina y limitándome a la psciología, me parece que ésta es la diferencia fundamental. ¿Qué lugar hay que hacerle al hombre? Sería absurdo evidentemente decir que ninguno o que todos. En el primer caso, la historia de nuestra salvación planea en el cielo, por encima de nuestras cabezas, y permanece extraña a nuestras propias vidas. En el segundo, todo es pura invención humana, interpretando, a gusto de las representaciones colectivas, la presencia inefable de lo trascendente. En nuestro plano, la Iglesia es un medio para el hombre. Ella habla, ella se organiza para él, ella es nuestra responsabilidad en el mundo. Esta no es una definición teológica, ocupa un segundo lugar en relación con otras definiciones más justas que toman más en cuenta el hecho primordial de que Dios es quien edifica la Iglesia como a él le place. Pero el misterio de nuestras vidas es que los decretos de Dios no se pueden separar de nuestra responsabilidad y de nuestra decisión. Tanto, que decir que el edificar la Iglesia es asunto de Dios, es decir al mismo tiempo que es asunto nuestro. Hasta el fin de los tiempos, la Iglesia será también una obra humana, y es por esto que, hasta el fin de los tiempos, debe aspirar a ser reformada.

Porque el catolicismo ve en el hombre rastros de su antigua bondad, deliberadamente le hace a lo humano el lugar más grande. No es por sentimentalismo que no se lo encuentra allí retraído, y las conveniencias estéticas, psicológicas y sociales son tales en él que no puede dejar de ejercer sobre todos nosotros una atracción extraordinaria. Sobre nuestra inteligencia, por el riguroso aparato de su teología, sobre la sensibilidad por su culto y sus devociones, por su marco y sus ritos, por esa encarnación de presencia que pone de manifiesto el mínimo acto, sobre la voluntad, en fin, por la exaltación de la obediencia, por la seguridad que todo lo afirma, por los fines que propone.

El protestantismo recuerda sin cesar la decadencia, el perdón y la responsabilidad del hombre. No muestra complacencia en lo humano, pero es exigente con la persona. La tendencia de la enseñanza católica es someter al hombre, al cual por otra parte se le acuerda todo, mantenerlo en una suerte de minoría de edad espiritual y moral, protegerlo contra sí mismo y contra el medio ambiente. La tendencia de la enseñanza protestante es exaltar la conciencia y fundar todo sobre ella, no contemplar sino al hombre moral. La debilidad católica está en ese

temor a aquello que amenaza arrastrar consigo a toda la Iglesia. La nuestra, en la seguridad con que cada cual desdeña el consultar antes de obrar, en esa soledad de la decisión singular, que compromete a cada cual por sí mismo, pero que deja a veces al individuo en lucha con sus demonios.

El catolicismo toma al hombre en sus raíces, en esa zona inferior a la decisión, pero en la cual puede nacer la piedad, que él sabe llevar a veces a tales cimas. Nosotros nos mantenemos en el plano de la acción y corregimos a veces, con un pietismo sentimental, nuestro temor a la mística y la inflexibilidad de nuestros principios.

Tal vez en esta zona de la psicología sea donde tenemos que aprender los unos de los otros. ¿Dónde está el verdadero respeto al hombre sin el cual no hay caridad? Nosotros creemos que no podría estar en ninguna acomodación de la verdad. Ahora bien, es necesario que, so capa de verdad, no transformemos la libertad en ley, nuestras opiniones en absolutos, que no menospreciemos la multiplicidad de los caminos humanos y de las vías imprevisibles de la gracia.

Nunca seremos más que pobres peregrinos, que sólo comprendemos fragmentos del evangelio. Necesitamos que se nos recuerde que en la casa de nuestro Padre hay muchas moradas y que nosotros no podemos sondear las riquezas de su amor ni de su verdad. No debemos confrontarnos con otras formas religiosas, ni preguntarnos si somos más o menos eficaces, sino interrogarnos humildemente acerca de las limitaciones que nuestra incomprensión impone a la acción del Espíritu Santo . . .

Nuestra esperanza debe ser que mientras más fieles seamos a los principios de nuestra Iglesia, es decir, mientras más nos dejemos alumbrar por la luz del puro evangelio, mejor sabremos discernir lo que hay de valor en nuestros hermanos católicos, lo que quizá nuestra ceguera nos impide ver hoy con serenidad, y lo que en ellos resulta de esos errores de principios de que acabamos de hablar. No esperando nada de los hombres es como podemos recibir de ellos algo. No habrá jamás unidad sino en la verdad. Pero la verdad sólo se manifestará el día en que, miembros los unos de los otros, sepamos aceptar nuestra diversidad.

EL CONCEPTO CRISTIANO DEL AMOR

Por *Rafael Cepeda Clemente*

Hay quienes aseguran que toda la ética cristiana está fundamentada en el principio del amor. Otros, creyendo que disienten, afirman que tiene su única explicación en la cruz del monte Calvario. Quizá si debemos insertar esta dualidad aparente en el hecho de que se pretende identificar al cristianismo con un ideal moral, donde el amor necesariamente viene primero. Y siempre será la Cruz la más excelsa forma del amor.

Basta con hojear las páginas del Nuevo Testamento y se verá que en sus enseñanzas en lo que algunos autores llaman *su teología* prevalece la idea del amor como la más alta de las virtudes. Ya James Moffatt escribió el libro definitivo sobre la cuestión. Primero, lo que el propio Señor Jesús señaló como los más grandes mandamientos, de los cuales dependen "toda la ley y los profetas": "Amarás al Señor tu Dios... y a tu prójimo...", y en ellos se centra toda la ley moral. En el cumplimiento de estos mandatos se basa nada menos que la adquisición de la vida eterna. Pablo se suma a la idea: "Toda la ley se cumple en una sola palabra: Amarás a tu prójimo como a ti mismo", porque "el que ama al prójimo ha cumplido la ley", y "cualquier otro mandamiento que haya, se resume en esta palabra", ya que el amor es "el vínculo de la perfección". En la carta del apóstol Santiago (2:8) se nos dice que el amor representa "la ley real", es decir, la suprema ley. Cuando se confecciona una lista de los "frutos del Espíritu", el amor ocupa el primer lugar, y en ese gran himno de epinicio que es Primera de Corintios trece se concluye con la idea de que "permanecen la fe, la esperanza y el amor, empero la mayor de ellas es el amor". Pero es ya al final cuando se alcanza el clímax en el concepto neotestamentario del amor: "Dios es amor", asociando el supremo atributo con el Supremo Ser. "Es imposible concebir una idea más allá de esta identificación del amor con la esencia misma de la divinidad".

Hay, además, otra razón, que apunta Albert Knudson en su obra clásica. Es la que pudiéramos llamar *explicación social de un principio*

ético. Si el mundo fuera una mera colección de individuos cada uno con su propio objetivo y su propio destino, el principio ético fundamental del cristianismo sería la pureza, o la perfección. Pero un mundo así, colmado de individuos perfectos y cada uno independiente del otro, es inconcebible a todas luces. Sucede que el mundo es personal y social, formado por individuos que dependen enteramente unos de otros, y en este tipo de mundo la ley moral básica tiene que ser necesariamente el amor. La ley del amor viene a ser para el mundo moral lo que la ley de gravitación es para el mundo físico: una ley universal, que junta a todos los hombres y es válida para todos: los sencillos humanos de todas las eras, y los *superhombres* de nuestra era. Para la misma estructura de la relación moral es indispensable la ley del amor.

Ahora se anuncia una reimpresión de *Agape and Eros*, la famosa obra de Anders Nygren traducida al inglés y agotada desde hace algunos años. En la primavera de 1951 estará nuevamente a disposición del público lector. Bien vale que hagamos una revisión de los conceptos emitidos por el eminente profesor de Teología Sistemática en la Universidad de Lund.

El propósito de Nygren es interpretar la idea cristiana del amor tal como se expresa en *agape*, la palabra que se usa en el Nuevo Testamento, en constraste con la idea platónica del amor, el *eros* celestial. Nygren no pretende construir una apologética de la idea cristiana como de algo superior al platonismo; más bien se propone establecer la diferencia entre ambas, para que el lector pueda realizar una selección inteligente. No es, por lo tanto, un documento controversial, sino un estudio objetivo, histórico y lingüístico, altamente exegético e interpretativo.

En *agape* el Obispo Nygren encuentra la idea fundamental del Cristianismo, que es completamente contraria al concepto erótico de Platón. "Agape es un movimiento de arriba hacia abajo, una expresión del amor divino que se proyecta por su propio deseo hacia el hombre. Eros representa la acción contraria, el movimiento de abajo hacia arriba, el esfuerzo del hombre por encontrar a Dios". Eros es amor de deseo, pues Platón asegura que uno ama sólo aquello de que desea gozar. Si los dioses eran perfectos, y de nada carecían, pues nada anhelaban, y no podían amar en el sentido cristiano. Pero la idea cristiana del amor, expresada en Agape, es una entrega espontánea, sin motivo ni causa, que no tiene en cuenta los méritos ni las virtudes de la persona amada. Es el amor de que se habla en Juan 3:16, y que tuvo por clímax una cruz. Este tipo de amor es el que provee un

fundamento para la doctrina cristiana de la gracia. Un amor que no está imbíbito en el corazón humano, porque es sólo de Dios, y únicamente los que son "nacidos de Dios" pueden conocerlo.

Estos dos conceptos del amor, contrarios y excluyentes en la tesis de Nygren, representan también dos métodos distintos de salvación. En el concepto erótico de Platón, el hombre puede salvarse a sí mismo, y bastará con que ascendiendo vaya paso a paso uno de los cuatro tipos de "escaleras" que conducen al cielo: 1) contemplación mística, 2) negación ascética, 3) observación cuidadosa de un sistema legal, 4) especulación filosófica. En el sistema cristiano Dios desciende hasta alcanzar al hombre, por la Encarnación, y por su gracia redentora lo transforma espiritualmente y lo levanta a un plano de confraternidad con El.

Cuando la idea cristiana comenzó a impregnar el mundo, ya éste se encontraba ocupado por la idea del eros platónico. De este modo, se requería una verdadera revolución en los campos de la teología y la ética. Solamente en la doctrina ocurre el Agape, y es necesariamente una antítesis de todas las otras religiones y filosofías del hombre.

Por supuesto, siempre hay quienes tratan de construir un puente entre ambos amores, y se crea una especie de escuela ecléctica, por medio de una síntesis o fusión de ambos conceptos. El más eminente expositor y defensor de esta tendencia fué San Agustín. Ya antes de él lo intentaron Tertuliano, Clemente, Orígenes e Ireneo. Pero el Obispo de Hipona realizó el más completo trabajo. Según él, todo tipo de amor es adquisitivo, un anhelo por algo que no se posee, una lucha por la conquista de la felicidad, una ansiedad por algún *bonum*, y como tal es "el fenómeno primario en la vida humana". El amor es universal: todos los hombres aman, y lo hacen por razón de su finitud. Son seres temporales y dependientes, que necesariamente han de ir tras la conquista de un bien. Este *deseo* es amor.

El propio San Agustín comprendió que en este sentido el amor es completamente amoral. No es ni bueno ni malo. Todo depende del objeto hacia el cual proyecta sus ansias. Y vendremos a ser como aquello que más ardientemente deseamos. Si anhelamos el bien mayor, Dios, seremos como El; si amamos al menor, el mundo, nos convertiremos en parte del mismo. Hay, por lo tanto, dos clases de amor: el amor de Dios, o *caritas*, y el amor del mundo, o *cupiditas*. El primero se orienta hacia Dios, hacia lo eternal: el segundo hacia el mundo, es decir, lo temporal. Por lo tanto, el verdadero amor cristiano es *caritas*.

Nygren objeta que el concepto del amor expresado por San

Agustín en nada se diferencia del eros platónico, opuesto en absoluto al agape neotestamentario. Este es un amor que procede de Dios, espontáneo, inmotivado, que nada tiene que ver con la iniciativa humana. Es una manifestación, una dádiva, una gracia de Dios al hombre, donde no cuentan los méritos del amado. Como el sol, brilla sobre justos e injustos. Es un amor irracional, en el sentido de que no tiene justificación lógica. Su único fundamento es éste: "Dios es amor", y es perfectamente natural que El ame a las criaturas por El creadas. Es imposible explicarlo de otro modo.

Sin embargo, nos consta que San Agustín no echó a un lado el concepto del amor que aparece en las páginas del Nuevo Testamento. Es verdad que lo sitúa en segundo lugar, pero en calidad de factor indispensable.

La salvación, según él, comienza por un ascenso hacia Dios, pero el hombre por sí mismo no puede lograrlo: necesita la ayuda de Dios, la divina gracia. Este pensamiento es la base de su doctrina de la predestinación: el hombre nada puede añadir a su propia salvación, que es puramente dádiva de Dios; y de la doctrina de la encarnación: el hombre no podía salvarse a sí mismo, y era indispensable un descenso de Dios a la tierra. Todo ello está fundamentado en el amor que Dios expresa hacia el hombre, que es superior en todos sentidos al que el hombre manifiesta hacia Dios. Pero de ningún modo cree San Agustín que el amor de Dios es irracional e inmotivado. El derrama su amor con el objeto de que nuestro amor hacia El perfeccione su propósito y alcance su meta. En este sentido, el amor de Dios no es un fin en sí, sino el medio para alcanzar un fin. Y aquí es donde San Agustín acepta el eros platónico como parte del plan de Dios en la salvación del hombre: ambos amores, el de Dios hacia el hombre, y el del hombre hacia Dios, son indispensables en esta doctrina de fe cristiana.

El más formidable oponente de la síntesis agustiniana fué Martín Lutero. El campeón protestante atacó ferozmente el tipo de piedad egocéntrica de la Edad Media, una derivación de las enseñanzas de San Agustín, "una absoluta perversión del más hondo significado del cristianismo". Lutero trató de destruir la escuela creada por San Agustín, una síntesis del helenismo y el cristianismo, contra la cual el prístino cristianismo de los evangelios habría de luchar denodadamente. Pero los esfuerzos de Lutero tuvieron muy limitado alcance, y hemos de reconocer que aun hoy el concepto agustiniano del amor ha sido mucho más influyente y más extendido que el defendido por Lutero antes y por Nygren ahora.

EL TEOLOGO

Por *Paul Tillich*

I. — 1ª Corintios 12:1-11

La mayor parte de nosotros somos estudiantes de teología, sea que la enseñemos o la aprendamos, seamos misioneros o educadores, ministros u obreros sociales, administradores o dirigentes políticos. Pero en esta comunidad particular somos teólogos *, seres que nos planteamos la cuestión de nuestro fundamental interés, la cuestión de Dios y su manifestación. Podemos ser cualquier otra cosa, pero somos primordialmente teólogos. Es, pues, muy natural —aunque no muy corriente— que consideremos nuestra existencia en tanto que teólogos. ¿Sobre qué se basa esa existencia? ¿Qué es lo que hace de un hombre un teólogo? ¿Cuál es la relación de ésta a otras formas de existencia? ¿Cuál es el significado de nuestra existencia como un todo? Pablo no deja ninguna duda en cuanto a lo que él considera como el fundamento de toda teología: el Espíritu Santo. Y la palabra de sabiduría y conocimiento, teología, es, de acuerdo al testimonio de la iglesia cristiana entera, fundamentalmente un don del Espíritu. Es *uno* de sus dones, uno entre varios dones especiales. Pero es un *don* del Espíritu y no una capacidad natural. La palabra de conocimiento —teología— nos es dicha *a nosotros* antes de que podamos decirla a otros, o aun a nosotros mismos. Ser teólogo comporta en primer lugar la capacidad de *recibir* sabiduría espiritual. Mas, ¿podemos basados en tal criterio llamarnos teólogos? ¿Osaremos decir que *nuestro* pensamiento teológico es un don del Espíritu? ¿Estamos seguros de que nuestra existencia teológica trasciende nuestras capacidades humanas o de que tenemos la palabra de conocimiento, la palabra de espiritual sabiduría?

---

* Tratándose de una persona de formación europea como el prof. Tillich ha de entenderse la palabra "teólogo" en su sentido más alto, abarcando a todo aquel que en una manera u otra se ocupa de teología, i.e. el ministro. *N. del T.*

Pablo nos muestra un criterio concreto para medir nuestra existencia teológica, que es a la vez criterio de toda existencia espiritual. Dice: aquél que dice: "Anatema sea Jesús" no habla en el Espíritu de Dios; y nadie puede confesar: "Jesús es Señor" sino por el Espíritu Santo. El que acepta a Jesús como Cristo prueba por su aceptación que ha recibido el Espíritu de Dios. Porque el espíritu del hombre no es capaz por sí solo de afirmar: "Acepto a Jesús como Cristo". Esta afirmación es el misterio y fundamento de la iglesia cristiana, la paradoja y el tropezadero que levanta maldición contra el cristianismo. Es la profundidad y el poder que crean un Ser nuevo en el mundo, en la historia y en el hombre. Aquél, pues, que se une en la confesión de la iglesia de que Jesús es el Cristo participa del Espíritu divino. Y es quien *puede* recibir el Espíritu de sabiduría y conocimiento; es quien *puede* llegar a ser teólogo.

La teología no existe aislada de la comunidad de los que afirman que Jesús es el Cristo, aislada de la iglesia, la asamblea de Dios. La teología es labor de la iglesia, precisamente porque es un don del Espíritu Santo. La existencia teológica es un elemento de la existencia de la iglesia. No es meramente asunto de "libre" pensamiento, de búsqueda científica, o de análisis filosófico general. La teología expresa la fe de la iglesia. Reafirma la paradójica declaración: Jesús es el Cristo y considera todas sus presuposiciones y consecuencias. La existencia teológica es la de uno que es asido, dentro de la iglesia, por el Espíritu divino y recibe la palabra de sabiduría y conocimiento.

Pero hemos de hacernos otra pregunta. ¿Quién de nosotros podrá llamarse teólogo si la existencia teológica es tal? ¿Quién puede decidirse a llegar a ser teólogo? ¿Y quién osará seguir siéndolo? ¿Pertenecemos en verdad a la asamblea de Dios? ¿Podemos seriamente aceptar la paradoja sobre la cual se halla construída la iglesia, la paradoja de que Jesús es el Cristo? ¿Hemos sido asidos por el Espíritu y hemos recibido la palabra de sabiduría como un don? Si alguien nos dijese que *ciertísimamente* pertenece a la iglesia, que ya no duda de que Jesús es el Cristo, que experimenta continuamente la posesión del Espíritu divino y el don del discernimiento espiritual, ¿qué habríamos de responderle? Le diríamos que él no cumple ni aún la primera condición de la existencia teológica, que es la comprensión de que uno *no* sabe si ha experimentado el Espíritu divino o espíritus que no lo son. No le aceptaríamos como teólogo. Si, por el contrario, alguien nos dijera que está separado de la iglesia cristiana y sus fundamentos, que no siente la presencia del poder del Espíritu, que está vacío de discernimiento espiritual, pero que se plantea una y otra vez la cuestión teo-

lógica por excelencia, la del fundamental interés y su manifestación en Jesús como el Cristo, al tal le aceptaríamos como teólogo. Tal vez probaríamos la seriedad de su duda, no fuese que su vaciedad y desesperación expresasen sólo una nueva y más refinada vanidad. Pero, una vez convencidos de su seriedad, le consideraríamos teólogo.

Hay muchos entre nosotros que creen dentro de sí que nunca han de llegar a ser buenos teólogos, y que serían mucho más útiles en cualquier otra esfera. Y sin embargo, no pueden imaginarse para sí otra existencia que la teológica. Aun si debieran abandonar la teología como tarea vocacional, nunca dejarían de plantearse la cuestión teológica. Ella los perseguiría en cualquier esfera. Estarían sujetos a ella, si no vocacional, actualmente. Sin la seguridad de poder cumplir con sus exigencias permanecerían cautivos de esa cuestión. Los que creen tal cosa en su corazón pertenecen a la asamblea de Dios. Están asidos por el Espíritu divino. Han recibido el don del conocimiento. Son teólogos.

II. — 1ª Corintios 9:19-23

Hemos visto en el primer sermón que el fundamento de nuestra existencia teológica es que el Espíritu divino nos mantiene en su poder y nos hace imposible eludir la cuestión teológica, la cuestión de nuestro fundamental interés, la cuestión de Dios. Consideramos al teólogo como un creyente a despecho de su duda y desesperación, y como miembro de la iglesia en cuyo poder se realiza toda labor teológica, a despecho de su falta de certidumbre.

Ahora, algunas palabras de Pablo acerca de su ministerio nos llevarán a entender otro aspecto de nuestra existencia teológica. Un apóstol es ciertamente más que un teólogo, y un ministro ejerce más funciones que un estudioso de teología. Pero un apóstol es *también* teólogo y un ministro no puede arreglárselas sin teología. Las palabras que Pablo dice acerca de su ministerio son por lo tanto ciertas *también* de la parte teológica de nuestro ministerio: "A todos me he hecho todo". La existencia teológica demanda la misma actitud. El teólogo, *en su teología*, debe hacerse a todos todo. Consideremos, pues, el sentido de estas palabras.

"A los que están sujetos a la ley (aunque yo no sea sujeto a la ley) como sujeto a la ley, para ganar a los que están sujetos a la ley". Reemplacemos la palabra "Ley" por "idealismo", no sólo porque los idealistas son generalmente legalistas, sino también porque el idealismo es una actitud noble, que nos eleva por sobre los niveles más bajos de

nuestra existencia y produce fe y devoción tal como lo hace la ley. "A los idealistas me he hecho idealista (aunque yo no soy idealista) para ganar a los idealistas." ¿Cómo es esto posible? ¿Cómo puede el teólogo, no siéndolo, hacerse idealista a los idealistas? Puede hacerse tal en la misma manera, exactamente, en que el apóstol de Cristo puede hacer a los judíos, judío. Pablo dice que la ley es buena, y que no ha sido abolida sino más bien cumplida en Cristo. Asimismo el teólogo, que no es idealista (y que jamás podría serlo) no destruye al idealismo. Lo utiliza y afirma que contiene alguna verdad la cual crea una constante tentación para el teólogo, la de hacerse él mismo idealista y negar la Cruz que es el juicio sobre el idealismo. El teólogo utiliza el idealismo, sus conceptos y sus métodos. Se hace platónico a los platónicos, estoico a los estoicos, hegeliano a los hegelianos, progresista a los progresistas. Pero no puede confundir ninguna de estas formas de idealismo con el mensaje cristiano. Comulga más con unas que con otras. Pero nunca impone su forma preferida sobre las otras en nombre del cristianismo. Es consciente de la desesperación que el idealismo, al igual que la Ley, puede traernos. Y sabe que en Cristo hay un Ser nuevo en quien están encarnados y se han hecho visibles todos los ideales, no ya como ideales sino como realidades.

"A los que son sin ley como si fuera yo sin ley (no estando yo sin ley de Dios mas en la ley de Cristo) para ganar a los que estaban sin ley". Reemplacemos la frase "sin ley" por "realismo", no porque los realistas no tengan ley (porque ni ellos ni los paganos carecen en absoluto de ley) sino porque no tienen principios abstractos que imponer sobre la realidad. Su grandeza consiste en su humilde aceptación de las cosas tal como son. "La piedad del realismo es su humildad". "A los realistas me he hecho realista, para ganar a los realistas, aunque yo no soy realista." El teólogo, que no es realista, (y que no podría serlo jamás) no destruye el realismo. Reconoce la verdad del realismo y se siente continuamente tentado a hacerse realista a su vez y negar así la vida eterna que es el juicio sobre el realismo. El teólogo utiliza el realismo y se hace positivista a los positivistas, pragmático a los pragmáticos, trágico intérprete de la vida a los intérpretes trágicos. Pero no dice que ese realismo sea el mensaje cristiano. No lucha por él en el nombre del cristianismo. Sabe de la desesperación del mero realismo y sabe del Ser nuevo que supera la auto-destrucción de la realidad.

"Me he hecho a los débiles débil por ganar a los débiles". He aquí la más profunda de las tres afirmaciones de Pablo acerca de sí mismo y la más importante para nuestra existencia teológica. Hemos

de hacernos *como si fuésemos débiles*, aunque, asidos del Espíritu Santo, base de toda teología, no somos débiles. ¿Cómo hacernos débiles sin serlo de antemano? Podemos tornarnos como débiles teniendo la fuerza de reconocer nuestra debilidad, absteniéndonos de todo fanatismo y de la auto-suficiencia teológica y participando —no desde afuera sino desde adentro—, en la debilidad de aquellos a quienes como teólogos nos dirigimos. Nuestra debilidad es nuestra fuerza; nuestra fuerza no es *nuestra*. Somos fuertes, por tanto, sólo en tanto que señalamos, por amor nuestro y de los demás, a la verdad que nos posee, pero que no poseemos.

Nada hay más desastroso para el mismo teólogo y más despreciable para aquellos a quienes trata de convencer que una teología de la auto-seguridad. Verdadero teólogo es aquel que tiene la fortaleza de percibir y confesar su debilidad y que, por lo mismo, tiene la fortaleza de hacerse débil a los débiles y así hacer suya la victoria.

III. — Hechos 17:22-32

En la primera oportunidad hablé de nuestra existencia como teólogos indicando que el fundamento de la tal existencia reside en el poder del Espíritu divino y en la realidad de la iglesia. Es al teólogo creyente —creyente a pesar de sus dudas y desesperación— a quien traté de describiros. En la segunda oportunidad en que consideramos nuestra existencia como teólogos contemplamos al teólogo abnegado que, por el poder del amor "se hace a todos todo", el teólogo que parece perderse a sí mismo en la comprensión de todo y de todos. Pensemos ahora en el teólogo "que responde", quien, a pesar de su participación en la debilidad y error de todos los humanos, es capaz de responder a sus preguntas por el poder de su fundamento, el ser nuevo en Cristo.

La famosa escena en la que Pablo habla desde la metrópoli de la sabiduría griega nos muestra a un hombre, prototipo del teólogo "que responde". Ha sido interrogado acerca de su mensaje, en parte porque los atenienses "no se cuidaban sino de escuchar novedades", en parte porque sabían que *no* conocían la verdad y seriamente deseaban conocerla. Hay tres etapas en la respuesta de Pablo que nos revelan las tres tareas del teólogo que responde. La primera consiste en la afirmación de que quienes le interrogan acerca de la cuestión última no desconocen del todo la respuesta: estos hombres adoran al Dios desconocido y testifican así de su conocimiento religioso a pesar de su ignorancia religiosa. Y este conocimiento no es asombroso, porque

Dios está cerca de cada uno de nosotros, y en él vivimos y nos movemos y tenemos nuestro ser; ellos también pertenecen a su linaje. La primera respuesta que hemos de dar a aquellos que nos interrogan acerca de tal cuestión es, pues, que ellos mismos tienen ya alguna vislumbre de la respuesta. Hemos de demostrarles que ni ellos ni nosotros estamos fuera de Dios, que aun los ateos permanecen en Dios —esto es, el poder por el que viven, la verdad que buscan a tientas, el significado último de la vida en el que creen. Es mala teología y cobardía religiosa suponer que exista un lugar desde el cual podamos contemplar *a* Dios, como si fuera algo exterior a nosotros a favor o en contra de lo cual es posible argüir. El genuino ateísmo no es humanamente posible, porque Dios está más cerca de un hombre de lo que éste lo está de sí mismo. Un Dios sólo puede ser negado en nombre de otro Dios; y Dios manifestándose en *una* forma sólo puede ser negado por otra forma de aparición del mismo Dios. Esta es la primera respuesta que hemos de darnos a nosotros mismos y a quienes nos interrogan, no como un aserto abstracto sino como una continua interpretación de nuestra existencia humana, en todos sus ocultos movimientos, abismos y certidumbres.

Dios está más cerca de nosotros que nosotros mismos. No podemos hallar un lugar fuera de él; pero podemos *tratar* de encontrar un lugar tal. La segunda parte de la respuesta de Pablo es que podemos hallarnos en la condición de una fuga permanente de Dios. Podemos imaginarnos una vía de escape tras otra; podemos reemplazar a Dios por los productos de nuestra imaginación; y lo hacemos. Aunque la humanidad nunca es extraña a Dios, puede extrañarse de El. Aunque la humanidad nunca carece del conocimiento de Dios, es ignorante acerca de El. La humanidad está separada de su origen; vive bajo la ley de la ira y la frustración, de la tragedia y de la auto-destrucción, porque produce una tras otra imágenes desfiguradas de Dios y las adora. El teólogo que responde debe descubrir los dioses falsos en el alma individual y en la sociedad. Debe examinar sus más secretos escondrijos. Debe desafiarlos en el poder del Logos divino que le hace teólogo. La polémica teológica no es mera discusión teorética, sino más bien un juicio espiritual contra los dioses que no son Dios, contra las estructuras del mal, las desfiguraciones de Dios en pensamiento y acción. Ningún compromiso, ni adaptación ni rendición teológica es admisible en este campo. Porque el primer mandamiento es la roca sobre la cual se afirma la teología. No hay síntesis posible entre Dios y los ídolos. A pesar de los peligros inherentes al juicio el teólogo debe ser un instrumento del Juicio divino sobre un mundo desviado.

En la medida en que son capaces de comprenderla a la luz de sus propias preguntas, los oyentes de Pablo están dispuestos a aceptar esta doble respuesta. Pero Pablo habla entonces de una tercera cosa que ellos ya no pueden soportar. O la rechazan inmediatamente o posponen la decisión de aceptarla o rechazarla. Les habla de un Hombre a quien Dios ha destinado por Juez y Vida del mundo. Esta es la parte tercera y final de la respuesta teológica. Porque somos en verdad teólogos cuando afirmamos que Jesús es el Cristo y que es en El donde el Logos de la teología se manifiesta.

Pero somos teólogos solamente cuando interpretamos esta paradoja, esta piedra de tropiezo al idealismo y al realismo, al débil y al fuerte, al pagano y al judío. Como teólogos hemos de interpretar esta paradoja y no arrojar frases paradójicas a las mentes de los hombres. No debemos preservar ni crear tropezaderos artificiales, historias milagrosas, leyendas, mitos y otras sofisticadas parlerías teológicas. No hemos de pervertir por arrogancia teológica y eclesiástica la gran paradoja cósmica de que hay victoria sobre la muerte dentro del reino de la misma muerte. No hemos de imponer la pesada carga de falsas piedras de tropiezo sobre quienes nos interrogan. Pero tampoco hemos de vaciar de su poder a la paradoja verdadera. Porque la verdadera existencia teológica es testimonio a Aquél cuyo yugo es liviano y cuya carga es ligera, a Aquél que es la verdadera paradoja.

JUAN WESLEY Y LA TEOLOGIA DE LA REFORMA

Por *José Miguez Bonino*

Asistiendo, en la asamblea de Oslo, 1947, a una sesión donde varios teólogos de diversas confesiones expusieron lo que consideraban la contribución específica de su denominación al común pensamiento cristiano, el representante de las iglesias libres, así llamadas, entre las que estaba incluída la metodista, insistió en que el patrimonio de esas iglesias era haber relegado el interés en la doctrina para insistir en un "cristianismo liberal y práctico." Mis conocimientos del wesleyanismo eran demasiado rudimentarios para permitirme decir que aquellas afirmaciones eran inexactas, pero me pareció intuir que debía haber una falla en la interpretación de la figura de Wesley. Por otra parte, ciertas alusiones a la teología de Wesley —pelagianismo, pietismo místico, etc.— por parte de algunos teólogos europeos de vanguardia, demasiado ciertas, desgraciadamente, si se refieren a mucho metodismo contemporáneo, me confirmaron en la sospecha de que no se estaba haciendo justicia a Wesley mismo.

De entonces acá la lectura de buena parte de los sermones de Wesley, su *Journal*, sus cartas y otras obras me han convencido de que el hiato es mucho mayor entre Wesley y el metodismo moderno que entre la Reforma del siglo XVI y aquél. Hay quienes ven en Wesley el prefacio, por así decir, del moderno liberalismo teológico. Esa es, en general, la posición de buena parte de sus biógrafos metodistas, que hallan en él el antecedente de su propia teología. Wesley es para ellos, en la frase de uno de ellos, "el predecesor de Schleiemarcher." ¿Es esto así? ¿Qué posición ocupa Wesley en la historia de la doctrina cristiana? ¿Cuál es la corriente teológica a la que pertenece? He aquí lo que nos proponemos indagar.

Estoy convencido de que no estamos en el tiempo de las teologías confesionales, sino de lo que bien se ha llamado una "teología ecuménica". No se trata de "creencias metodistas" o "reformadas" o "luteranas" sino de una "teología cristiana". Para que esa teología surja necesitamos que Dios nos dé una gran libertad para tratar el campo de la historia del dogma. Que Dios nos dé la libertad de espigar sin temor

ni prejuicio en el pasado cristiano. Todo él nos pertenece sin restricciones. No debe haber predios vedados en la historia de la teología. Bien dijo Stanley Jones: "Yo no pertenezco a Calvino, Calvino me pertenece a mí; yo no pertenezco a Lutero, Lutero me pertenece a mí; yo no pertenezco a Wesley, Wesley me pertenece a mí: yo le pertenezco a Cristo". Y antes que él ya dijo Pablo: "Porque todo es vuestro, sea Pablo, sea Apolos, sea Cefas [sea Lutero, sea Calvino, sea Wesley] y vosotros de Cristo, y Cristo de Dios" (I Cor. 3:22,23). Por eso presento estas reflexiones sobre la teología de Wesley como parte de ese patrimonio cristiano del que todos tenemos derecho a tomar libremente.

Por otra parte, la influencia metodista sobre el mundo evangélico ha sido extraordinaria. Cuando uno recuerda que en la Catedral de Liverpool, anglicana, la figura de Wesley está incluída en el gran vitral oriental en la "piadosa compañía de los profetas", algo de esa influencia se echa de ver. Lo cierto es que, a través de la obra misionera principalmente, la influencia metodista ha sido enorme y que, en cierto sentido, las "normas" metodistas han ganado ascendencia en todo el mundo evangélico. Todos estamos en cierta medida "metodistizados" para bien o para mal. Para todos tendrá valor, pues, tratar de investigar en qué consiste el genio del metodismo wesleyano.

Estamos viviendo un momento de renovación teológica, luego de un período de decadencia de las disciplinas teológicas. Este avivamiento ha sido causa y consecuencia a la vez de estudios que nos han permitido recuperar a Lutero y Calvino, por ejemplo, de la maraña de interpretaciones deformantes que a su alrededor habían tejido los siglos XVIII y XIX. Tras el Lutero pervertido de Denifle y el Lutero romántico de Mme. de Stäel o Heine, y el Lutero nacionalista de Fichte y el Lutero liberal de Harnack o de Ristchl, el Lutero psicologizante de Schleiermacher y el Lutero iluminado de Lessing, estamos descubriendo por fin al Lutero evangélico genuino. Así puede ser que podamos vislumbrar tras el Wesley liberal y el Wesley pietista al Wesley evangélico que podía decir: "Cristo es todo, El lo es todo".

I

Años después de haber comenzado su extraordinario ministerio Wesley declaraba que "había comenzado a predicar, por la gracia de Dios, la fe del evangelio, de los primitivos cristianos o de *nuestros primeros reformadores*." ¿Es eso cierto o fué una ilusión de Wesley que, creyendo seguir la línea de la Reforma, en realidad varió su contenido totalmente?

Cell sostendrá como tesis central de su libro, *The Rediscovery of*

John Wesley, que la teología de Wesley es un re-descubrimiento de la de los Reformadores y el movimiento wesleyano un re-despertar de la Reforma del siglo XVI en un ambiente y circunstancias distintas. El autor católico Maximin Piette nos dirá, en cambio, que Wesley representa una "reacción" frente al protestantismo, opuesta a él en los aspectos vitales y que "la justificación por la fe que él —Wesley— predicó estaba más cerca de la doctrina del concilio de Trento que del aberrante solifidianismo de Lutero." [1]

¿Cuál de las dos tesis es la verdadera? La solución del problema no es sencilla como lo evidencia el hecho de que Wesley haya sido muchas veces tratado de catolizante (¿no lo ha sido también últimamente Kierkegaard?) e interpretado en muy diversas perspectivas por sus biógrafos modernos. Tal vez sea bueno notar, sin embargo, de paso, ya que hemos citado la tesis de Piette, que nos parece evidente que su error proviene de un conocimiento inexacto de la Reforma. Frases como las siguientes:

> Toda la habilidad y talento de un Fidias no bastarían para hacer una estatua de Wesley que pareciese un discípulo de Lutero, Calvino, *o cualquier otra especie de revolucionario* (pág. 476).

Ese término, "revolucionario" traiciona una concepción bastante burda de los reformadores, que se confirma cuando nos habla de "esa corriente poderosa de individualismo que caracterizó a la Reforma" (pág. 480) o nos informa que a través de Schleiermacher es cómo se puede llegar a un cabal conocimiento y comprensión de Calvino. (pág. 53).

Intentemos apreciar el problema de las relaciones entre la teología de Lutero, Calvino y Wesley, de una manera más positiva.

Wesley y Lutero

Los contrastes entre Wesley y Lutero son muy marcados. Su escena histórica y el fondo personal difieren notablemente. La religiosidad de Lutero se forma en el convento y bajo las crudas nociones de la superstición medieval, la de Wesley en medios libres y nutrida por una riquísima tradición familiar. El renacimiento, la revolución filosófica de Descartes, la revolución científica de Kepler —que Wesley nunca aceptó, dicho sea de paso— y Newton y Franklin y la sociedad de

---

[1] *John Wesley in the Evolution of Protestantism* (New York: Sheed and Ward, 1937), pág. 474.

investigaciones de Londres, la revolución de las costumbres, todo eso se levanta entre Lutero y Wesley y forma como una gigantesca línea de división de las aguas que separa dos épocas, como si dijéramos dos mundos.

La revolución de Lutero es contra el poder de una iglesia corrupta y tiránica que subyuga y violenta las conciencias. Lutero lucha contra el fanatismo, Wesley contra la indiferencia, el deísmo agnóstico y el sibaritismo intelectual.

Los temperamentos son distintos, los tipos psicológicos de los dos hombres muy diversos. Lutero: apasionado, imaginativo, carente de dones de organización, dado a las afirmaciones absolutas; Wesley medido, frío, disciplinado hasta la exageración, escueto y descarnado en su estilo que es poco más que un bosquejo. Es imposible imaginar a Lutero llevando el detallado diario de Wesley —se salvaron las *Charlas de sobremesa* por la devoción de sus amigos. Le falta a Wesley la rica naturaleza afectiva de sus amigos. La distancia entre la seca y ascética disciplina impuesta a los niños de Kingswood y las cartas de Lutero a su familia o el epitafio en la tumba de la pequeña Magdalena explica mucho, aun en teología.

Me parece, por ejemplo, que esta diferencia temperamental explica en parte los comentarios desfavorables de Wesley sobre algunos escritos de Lutero, particularmente el comentario a la "Epístola a los gálatas" (*Journal*, 15/VI/1741). Wesley no es capaz de apreciar la riqueza imaginativa de Lutero. Esa gama de figuras que se persiguen y se superponen le parece "hueco... cenagoso y confuso." Carlos, por el contrario, ha hallado el libro excelente (*Journal*, mayo 17/1738). Pero Carlos es poeta.

Una vez descontados esos contrastes queda, sin embargo, un sugestivo paralelo. Un episodio significativo nos permite iniciar este tema, una especie de inicio augural: la conversión de Wesley.

Wesley no menciona muy a menudo su conversión y eso ha llevado a algunos a afirmar que, de no mediar el asiento del *Journal* del 24 de mayo de 1738, nada sabríamos de ella (Piette) y que su importancia es muy relativa. La ausencia de una vida corrupta resta espectacularidad a la conversión de Wesley como a la de Lutero o Calvino—, en contraste, por ejemplo, con la de Agustín. El sentido de pecado es, en Lutero y Wesley, espiritual e interior. Queda, sin embargo la afirmación de Wesley de que supo que "Cristo le había librado de la ley del pecado y de la muerte." Y, muchos años después, nos dirá que, hasta entonces "(a) No sabíamos nada de la justicia de la fe que es en la justificación; ni (b) de la naturaleza de la misma fe

que supone conciencia de perdón" *(History of the people called Methodists)*.

El estado psicológico de Lutero y Wesley antes de la conversión presenta notables semejanzas. En ninguno de los dos hay un fondo lóbrego de groseros pecados carnales. Ambos han manifestado desde su juventud un intenso interés religioso, una búsqueda de la salvación. La descripción de Wesley de los que "viven bajo la ley" o "en el temor' (*Sermons*, IX) y las palabras de su diario: "En esa vil y abyecta servidumbre del pecado luchaba continuamente pero no vencía." (may. 24, 1738) llevan notables semejanzas con algunas de Lutero.

Tanto Lutero como Wesley traen a su conversión un pasado de estricto legalismo, de ascetismo. La conversión de ambos tiene lugar bien entrados los treinta años, habiendo ya dedicado años al ministerio, servido en ambientes universitarios, conocido perfectamente las tendencias teológicas de su tiempo y buscado en vano la paz el uno en el sacrificio del convento y el otro de la misión entre salvajes. Ambos han de sufrir después de su conversión períodos de turbación; "las bofetadas de Satanás" de que habla Lutero.

Una casi simbólica coincidencia concurre a hacer significativo el paralelo. La conocida experiencia de Wesley en Aldersgate ocurre "mientras alguien leía el prefacio de Lutero a la epístola a los Romanos, mientras él (Lutero) describe el cambio que Dios opera en el corazón por la fe en Cristo." En el primer manifiesto del wesleyanismo luego de aquella conversión, el sermón predicado en Santa María de Oxford el 11 de junio del mismo año sobre "Justificación por la fe", Wesley no deja de insistir en que esa doctrina es la de los primeros reformadores, "la que Martín Lutero, ese hombre de Dios" revivió.

La conjunción revelada en ese incidente es augural. No podemos olvidar que fué leyendo la epístola a los Romanos (1:17) que el mismo Lutero comprendió "la justicia que es de Dios" y "se abrieron para él de par en par las puertas del paraíso." Ni tampoco que la misma epístola fué palabra de Dios para Agustín (14:17). Pablo, San Agustín, Lutero, definen una línea teológica característica: teocéntrica y soteriológica, a la que en efecto pertenecerá Wesley.

Todas estas similitudes se reflejan en las teologías de ambos hombres. Nos limitaremos a anotar brevemente dónde reside la unidad de la teología de Lutero y Wesley.

I. El carácter *experimental* de la teología de ambos. Pese a la desvalorización de la palabra nos atrevemos a emplearla. ¿Acaso no implicará la libertad cristiana liberación del legalismo de las palabras? Tal vez resultaría más moderno decir que la teología de Lutero y

Wesley son existenciales. Esto es, nacen de una experiencia, de una situación vivida, inmediata, existencial, y no de una especulación abstracta.

Una frase de Robert Will aplicada a Lutero define exactamente lo que queremos decir: "No deberíamos hablar de un pensamiento rector en Lutero" —y, para el caso, tampoco en Wesley— "sino de un sentimiento generador."[2] La teología de Wesley y la de Lutero son funcionales. Ambas responden a aquella admirable sentencia de Melanchton que "conocer a Cristo" es "conocer sus beneficios", no "disputar acerca de su naturaleza o los modos de su encarnación." Ni Wesley ni Lutero son fuertes en especulaciones trinitarias (ambos han sido acusados de sabelianismo) ni cristológicas (ambos se afirman en el credo atanasiano, pero sin discutirlo mayormente). Sólo se ocupan de estas doctrinas cuando éstas inciden en la situación total del creyente frente a Dios en Cristo. El carácter personal de la teología de ambos cobra relieve en esa frase "por mí, aun por mí" que Lutero subraya en su comentario a Gálatas y Wesley en el relato de su conversión.

II. Nuevamente insistimos en el carácter *soteriológico* de la teología de ambos. La expiación y el perdón son centrales en la teología de ambos. Se puede decir de los dos lo que se ha dicho de Lutero, "que ninguna doctrina suya ha sido suficientemente comprendida hasta que no se ha hallado su relación con la realidad del perdón de Dios." Los *Standard Sermons* muestran una proporción abrumadora de sermones relativos a la gracia divina y la justificación. Y no hay ningún sermón —aun los expositorios del Sermón de la montaña— donde no esté presente la doctrina de la justificación por la fe. Leyendo consecutivamente "El espíritu de servidumbre y el de adopción" de Wesley y "La libertad cristiana" de Lutero, no se puede evadir la notable impresión de similitud. Caracteriza a Lutero y a Wesley un punto de vista objetivo-subjetivo de la expiación que hace justicia a la verdad contenida en las doctrinas opuestas de Abelardo y Anselmo sin ceder a los errores de ambos. Es pertinente recordar con qué vigor combatió Wesley el énfasis subjetivo que transforma la obra de Cristo en "solamente una metáfora" (Socinio), una comedia representada por Dios, tan conmovedora y significativa como se quiera, pero sólo una comedia, como ocurre en mucha teología moderna. Su doctrina del Espíritu Santo y la experiencia le impidió a Wesley caer en el otro extremo de considerar la expiación como una mera transacción dentro de la divinidad.

---

[2] Robert Will, *La liberté chrétienne* (Strasbourg, Istra, 1922), pág. 21.

Para ilustrar al mismo tiempo la similitud y diferencia en la teología de Lutero citemos dos frases. Lutero ha escrito por el 1525, en una carta referente a Erasmo: "no somos justificados haciendo el bien si no que hacemos el bien cuando somos especialmente justos." (Enders, i, 62; E. T. I, 21) Wesley a su vez escribe: "Un hombre debe ser justo antes de poder hacer lo que es justo; santo de corazón antes de ser santo en su vida." (Works, IX, 292). La teología de Lutero es un círculo cuyo centro es el perdón de los pecados —¿no ha buscado siempre la salvación?—; la de Wesley una elipse, cuyos focos son el perdón y la santificación —¿no ha sido la suya búsqueda de salvación y santidad? Pero en ambos, según las palabras postreras de Wesley: "Cristo es todo, El lo es todo."

III. Parece inútil, pero es necesario añadir que la teología de Lutero y la de Wesley son eminentemente *teocéntricas.* La suma de la obra de la redención: la fe, la santificación, el testimonio del Espíritu Santo, son para Wesley "la obra entera de Dios". "Todo proviene de la libre gracia de Dios" y "se debe excluir todo mérito del hombre, aun por lo que hace o tiene por la gracia de Dios." Al afirmar que aun la conciencia natural ("La gloriosa luz del entendimiento" de que ha hablado Lutero y la "eternae lucis sensus" de Calvino cuando ambos comentan Juan 1:9) es producto de la gracia preveniente de Dios, Wesley hace depender toda la vida de la gracia divina. Sigue aquí la común tradición cristiana y reformada, pues no creemos que haya bondad alguna en divorciar, como a veces se pretende, la conciencia moral de Dios en pretendida defensa de la unicidad de la revelación, cayendo en un antinomianismo que bien vió y atacó Wesley.

Basta revisar los conceptos de la gracia. del pecado, de la ética, de la experiencia, aun del bautismo —cuando Wesley acepta la regeneración bautismal en los párvulos— para comprender el carácter absolutamente teocéntrico de la teología de Wesley. Su doctrina del Espíritu santo, que luego veremos más detenidamente, es como la garantía de ese teocentrismo.

IV. Finalmente vamos a considerar los muy citados juicios adversos de Wesley sobre Lutero. Hay de ellos varios, pero en general podemos hallar las objeciones de Wesley a Lutero resumidas en la siguiente cita del *Journal* (lunes, 15 de junio, 1741):

> Leí de nuevo la celebrada obra de Lutero, su comentario a Gálatas. ¡Me sentí totalmente avergozado! ¡Cómo he podido estimar ese libro, sólo porque otros lo recomendaban! O, cuando más, por haber leído algunas excelentes frases ocasionalmente citadas de esa obra. ¿Qué diré ahora, que puedo juzgar por mí mismo? Bien, no sólo que el autor no saca nada en claro, que no aclara ningún problema; que es hueco en sus comentarios de ciertos pasajes y cenagoso y confuso en casi todos; sino que está todo él profundamente teñido de misticismo y a

menudo peligrosamente equivocado. Para citar solamente uno o dos puntos: ¿Cómo se atreve a despreciar la razón —casi en las mismas palabras de Taulero— acertada o equivocada, como un irreconciliable enemigo del Evangelio de Cristo? ¿Porque qué es la razón, la facultad así llamada, sino la capacidad de aprehender, juzgar y discurrir, facultad que no tiene por qué ser condenada en sí misma más que la vista, el oído o el tacto? Además, ¿cómo se atreve a hablar blasfemamente de las buenas obras y de la ley de Dios, colocándola siempre junto al pecado, la muerte, el infierno y el Diablo y enseñando que Cristo nos libra de todos ellos? Mientras que no puede probarse por las Escrituras que Cristo nos libre de la ley de Dios más de lo que nos libra de la santidad o del cielo. Aquí —ahora comprendo— está la fuente del error de los moravos. Siguen a Lutero para bien o para mal. De allí su: "ni ley, ni obras, ni mandamientos". Pero ¿quién eres tú que hablas mal de la ley y juzgas la ley?

En primer lugar, permítaseme dudar que Wesley haya leído con algún cuidado el comentario aludido. Dice haberlo leído en viaje de Nottingham a Londres y difícilmente habrá alcanzado la mitad de la obra a menos de haberla leído bastante por encima.

Pero la verdadera razón de la incomprensión de Wesley hacia Lutero la encontramos en el agente mediador: "los moravos". En realidad los moravos no "siguen a Lutero" como Wesley afirma y éste lee en Lutero los errores que está combatiendo en los moravos. Ve a Lutero a través de los moravos que son por cierto un cristal un tanto turbio. Vengamos, pues concretamente, a las acusaciones de Wesley.

I) Que Lutero está "profundamente teñido de misticismo". Como hemos señalado, es el lenguaje imaginativo de Lutero y su empleo de las expresiones de los místicos, tras las cuales Wesley no alcanza a ver el contenido evangélico que se les confiere, lo que le engaña. El misticismo está tan alejado de la médula del luteranismo como del metodismo de Wesley.

II) Que Lutero "desprecia la razón". Se trata aquí de una confusión de conceptos. "El poder de discernir, aprehender y discurrir" que Wesley llama razón es una cualidad meramente formal que Lutero tampoco condena, como se demostraría muy fácilmente. La Razón erigida en principio rector de la doctrina cristiana, el contenido material de la actividad especulativa colocado en el lugar de la Revelación, es la entronización de la razón que Lutero condena y Wesley igualmente como veremos. Las críticas de la razón de Lutero y Wesley son sumamente semejantes y aquí hay sólo una confusión de términos.

III) Más serio es el asunto del *antinomianismo* y el *rol de la ley*. Para Lutero el rol de la ley puede ser resumido en los siguientes puntos: a) Un oficio *político* o civil donde la ley, utilizada por los órdenes o poderes está para "embridar la carne", "castigar las transgresiones" y "restringir el pecado", siendo en tanto que lo hace el "mejor don de Dios que tenga el mundo". b) Un oficio *espiritual:* la ley tiene por

objeto, al mostrar la imposibilidad de cumplirla, perfecta, espiritualmente, de crear la conciencia de pecado: "es el martillo de Dios" que destroza la confianza de un hombre en sí mismo y su auto-justicia ante Dios. c) Considerada para el cristiano, justificado por la fe y puesto por Dios en condición de hacer buenas obras, la ley es un "don", una "promesa" y no ya un mandamiento. La ley rige para el cristiano como un don, no como una condición de su justificación. d) Cuando se pretende alcanzar la justicia por la ley y se la coloca "in loco justificationis" la ley es un tirano de la conciencia que nos hunde más en el pecado. Como se ve no hay antinomianismo de ninguna especie en Lutero.

Examinando rápidamente la función de la ley en la teología de Wesley, encontramos los siguientes puntos de énfasis. a) La ley de Dios incluye los mandamientos y la "ley natural" grabada por Dios en la conciencia. Pero el pecado "casi la borró del corazón del hombre" y "sólo Dios puede revelar" el origen divino de la ley "por medio de su santo Espíritu". b) La ley es santa, justa y buena, pero al revelar el pecado, éste "estalla con más violencia". Lutero explicaba este efecto de la ley comparándolo con el del agua vertida sobre la cal viva. Es el "corazón de Dios que es perverso" pero la ley de Dios es siempre pura. c) "El primer fin de la ley es matar al pecador; destruir la vida y la fuerza en que confía, y persuadirle de que aunque vive está muerto." La ley "no justifica a ninguno", sino es un "paidagogos". d) En el cristiano la ley tiene el oficio de redargüirle constantemente de pecado. Las bases de la ley cambian para el cristiano que ya "no está bajo la ley sino bajo la gracia" y ahora obedece la ley, no por temor servil sino por amor filial. El que está "bajo la ley" "vive una abyecta servidumbre". Pero el cristiano, por gratitud establece por la fe —esto es la confianza en que Dios perdona— la ley por el amor.

Vemos que los aspectos esenciales de la doctrina acerca de la ley coinciden en ambos. ¿De dónde viene, pues esa oposición de Wesley a Lutero? En parte, ya hemos dicho, de un conocimiento inadecuado de la teología de aquél. Si Wesley hubiera leído atentamente Gálatas sus afirmaciones hubieran sido otras. Pero principalmente de su oposición al "antinomianismo y quietismo" de los moravianos. Algunos de estos, en efecto, sostenían que: el cristiano no necesita cumplir la ley divina, ni hacer uso de la oración, ni de la lectura de la Biblia, ni de los sacramentos, ni practicar el amor fraternal; antes de la conversión porque sería pretender sustituir la fe por obras, ni después, porque ya no había necesidad de ellos. Ese quietismo y antinomianismo que está tan lejos de Lutero como del evangelio, resultaba repugnante a Wes-

ley, el buscador incansable de la santidad. Y combatiendo con todas sus fuerzas confundió sus enemigos y dirigió contra Lutero las objeciones que los moravos merecían.

Añadiremos más adelante unas palabras acerca de la santificación. Pero, sobre la base de lo que llevamos dicho, nos parece posible afirmar que Wesley sigue la línea teológica de Lutero y pertenece, en los aspectos básicos, a la posición de los reformadores. Entraremos ahora en las relaciones de la teología de Lutero con la del reformador ginebrino: Juan Calvino.

(La segunda parte de este estudio aparecerá en el número próximo)

FE PARA LA LIBERTAD

Por *Bárbara Ward*

Toda empresa humana, aun la más pequeña, necesita cierta medida de fe. Los hombres deben creer que lo que han emprendido puede ser llevado a cabo. Deben creer que sus socios trabajarán con ellos lealmente. ¡Cuánto más necesaria es la fe cuando la empresa es la construcción de un mundo libre y pacífico y los socios incluyen a todas las razas de la tierra! Uno de los mayores obstáculos para una política occidental efectiva es la incertidumbre en cuanto a si la paz podrá ser realmente mantenida. Sin embargo, la esencia de la contención (*containment*) es la creencia en que la guerra no es inevitable y que una combinación de fuerza y paciencia en Occidente hará desistir a los soviets de nuevas agresiones y les persuadirá bien a negociar o al menos a vivir como lo hicieron en las décadas del veinte y el treinta, ocupándose de sus propios asuntos.

Un obstáculo casi igual para el éxito de la contención es la desconfianza entre los distintos socios —la tendencia de cada cual a señalar casi exclusivamente los peores aspectos de la política de los otros, a frotar los puntos doloridos, a poner sal en viejas heridas. De un millón de pequeñas reacciones de desconocimiento y mal entendimiento surgen las actitudes nacionales críticas, vituperables y envenenadas. ¿Pero qué esperan los pueblos libres? ¿Que sus vecinos sea exactamente como son ellos? ¿Que estén completamente exentos de la fatalidad humana de la debilidad y el error? ¿Qué sean incapaces de proceder insensatamente, sin tacto o con egoísmo?

Ninguna empresa privada, ningún plan humano de cualquier especie, podría basarse en tales espectativas. Los aliados occidentales deben tener paciencia los unos con los otros y mantener viva en sus mentes la unidad más amplia de sus propósitos comunes para superar los cotidianos inconvenientes de una estrecha alianza. La esencia de la fe es que no depende de una renovación perpetua de la prueba absoluta. No es probable que ninguno de los aliados occidentales dé a sus vecinos una exhibición diaria de todas las virtudes necesarias para una gran empresa. Den pues los otros la tolerancia que ellos esperan. Si constantemente se está sacando a luz el concepto de la duplicidad británica, o de la ambición norteame-

ricana o de la cobardía francesa o de la irresponsabilidad italiana, para interpretar procederes y explicar reacciones, ninguna empresa común podrá alcanzar éxito. Sólo un esfuerzo de fe, constantemente renovado, puede contener la tendencia de hombres y naciones a malentender, a recriminar, a entrar en sospechas, y a permitir finalmente que sus alianzas se rompan.

Fe en la empresa misma y fe en los socios, son, sin embargo, solamente el mínimo: lo menos con que los hombres libres pueden esperar sobrevivir. La debilidad de la palabra "contención" es su sonido negativo y defensivo. Los comunistas no cometen el error de creer que están simplemente defendiéndose contra el "cerco occidental". Esta puede ser la jerga que usan para explicar a su propio pueblo por qué han permanecido armados y alerta. Pero la esencia de su empuje, de su propaganda, de su descripción de sí mismos, es que deben rehacer el mundo de acuerdo a su propio evangelio, el simple e inalterable evangelio de salvación marxista-leninista.

Es curioso que nosotros, en Occidente, tendamos uniformemente a subestimar o interpretar mal la pasión que empuja al comunismo. Los críticos occidentales no se cansan de señalar que está basado en el materialismo; que en el sistema comunista no hay lugar para las aspiraciones supremas de la humanidad o sus esperanzas más profundas; que todo el poder y la poesía y la inspiración de la humanidad han sido desterrados del principio fundamental comunista de que la estructura económica de la sociedad determina todo lo demás. Puede ser que, en teoría, no haya lugar en el comunismo para estas cosas, pero es vital recordar que, en la realidad práctica, los comunistas apenas si piensan en la economía. Ellos no condenan a la sociedad occidental porque sea ineficiente. Por el contrario, están enormemente impresionados por las conquistas técnicas de Occidente. De lo que la acusan es de ser inmortal. Ellos no ensalzan su propio sistema porque sea materialmente más satisfactorio. Lo exaltan porque es un nuevo cielo y una nueva tierra, una transfiguración de las condiciones de la existencia humana, la emergencia de las vidas de los hombres a nuevos niveles de creatividad y gozo.

Cuando se anuncia un nuevo programa de irrigación y obras públicas, los periódicos desbordan de lirismo:

> Durante siglos los pueblos del Oriente han soñado con ríos cristalinos, con fértiles huertos en el desierto, con una tierra encantada de felicidad. De generación en generación se transmitían canciones que hablaban de esos anhelos. Las gentes confiaban en que llegaría el día en que ríos y arroyos claros y trasparentes surcarían el corazón del desierto, en que los pájaros cantarían en las entonces silenciosas extensiones de arenas muertas, en que alegres jardines florecerían bajo un profundo cielo azul, en que aparecerían hermosos palacios y multitudes se congregarían llenas de alegría para aclamar a los conquistadores del desierto. Hoy

los pueblos soviéticos alaban en todos sus idiomas a los valientes conquistadores del desierto: los bolcheviques; y glorifican al partido bolchevique y al amado camarada Stalin, cuyo genio ha abierto el camino al cumplimiento de estas milenarias aspiraciones.

Sean cuales fueren las falsedades del comunismo —y son inmensas— se presentan envueltas en el ropaje de la poesía y la esperanza. El sueño que ha acosado al mundo desde su infancia —de una época de oro de la cual fué expulsado y de una época de oro a la cual puede volver— se repite en el mito de un comunismo primitivo destruído por el mal de la propiedad privada y restaurado triunfalmente en los últimos días por el retorno al comunismo. La ira e indignación de los profetas de antaño, denunciando la injusticia social; la promesa del Magnificat: "Levantó a los humildes"; la exquisita y consoladora esperanza del Apocalipsis: "Y la muerte no será más; y no habrá más llanto, ni clamor, ni dolor: porque las primeras cosas son pasadas" —todos estos ecos e insinuaciones que yacen en lo más profundo del corazón de los hombres son evocados por esos llamados materialistas, por esos hombres que se supone piensan solamente en el aspecto económico de la vida.

2

Debe admitirse que, en comparación con esta visión apocalíptica de la lucha del mundo entre el bien comunista y el mal capitalista, la política occidental parece haber perdido de vista, asombrosa e inexplicablemente, su propia visión de la sociedad buena, o al menos haber perdido la confianza en su capacidad para explicar en qué consiste realmente esa visión. Si un habitante de Marte hubiera llegado a la tierra en 1949, y hubiera examinado las declaraciones publicadas en Oriente y Occidente, no es probable que hubiera hallado a los "materialistas" en el bando comunista. La preocupación constante con los asuntos económicos, el cálculo cuidadoso de lo que podría y no podría lograrse, la incesante discusión sobre los límites de la imposición, el equilibrio presupuestario, y los peligros de la inflación, le hubieran salido al paso en casi todas las capitales —hasta que llegara a la Cortina de Hierro. Detrás de ella se hubiera encontrado en un mundo dominado no por cierto concepto de la economía, sino por un nuevo —y terrible— concepto de la vida. Este contraste es tanto más extraordinario cuando se comprende que, bajo cualquier norma de comparación, la forma de vida enteramente radical y revolucionaria no está en Oriente, sino en Occidente. Las ideas y aspiraciones del hombre occidental son aún la cosa más asombrosa que le haya ocurrido jamás a la raza humana. En comparación, los conceptos de Stalin sobre el hombre y la sociedad son mortalmente estáticos y arcaicos. En realidad el mundo de hoy presenta el espectáculo pasmoso

del hombre occidental durmiendo, inconsciente del barril de pólvora de su propia filosofía revolucionaria mientras los stalinistas saltan y brincan proclamando como una nueva revolución un concepto del hombre y de la sociedad que ya era viejo cuando se construyeron las pirámides de Egipto.

Algo sabemos de las civilizaciones que han surgido y han caído en la larga historia de la humanidad. A través de todas ellas corren dos temas de creencia y organización humanas: el primero, que el hombre y la sociedad son moldeados por las inmensas fuerzas impersonales del destino y las circunstancias; el segundo, que el estado —sea espiritual o temporal— es omnipotente y es lo que da sentido a todo. Los súbditos no eran más que sombras de sombras. La realidad residía en el rey y el sacerdote y el templo. Y la humanidad entera, reyes y paisanos, sacerdotes y siervos, estaban atados a la "melancólica rueda" del destino, el orden impersonal e invariable de los tiempos y las estaciones, la infinita fatalidad de la historia. Durante millares y millares de años, surgieron y cayeron grandes civilizaciones, las gentes sometidas al estado, y estados y pueblos igualmente esclavos del destino. La conducta, el ritual, el pensamiento mismo eran determinados colectivamente. Hombres y mujeres vivían sus vidas dentro del círculo cerrado del gobierno omnipotente y el destino omnipotente.

En ese mundo estático con su ritmo lento de levantamiento y caída, agotamiento y renovación, irrumpió una nueva fuerza de ideas y vitalidad que produjo probablemente la más radical transformación de la escena humana desde que el hombre se reconoció como hombre. Dos pueblos efectuaron esa transformación, ambos pequeños en números y grandes en energía y fertilidad: los judíos y los griegos.

Con el advenimiento de esas dos sociedades cambió todo el carácter del desarrollo humano y penetró en la historia algo que podemos llamar razonablemente el "espíritu occidental". La medida de su poder revolucionario la da el hecho de que contradijo y aniquiló completamente los dos temas dominantes del mundo arcaico: la fatalidad del ambiente y la omnipotencia del estado. Es un lugar común que nuestra sociedad tiene sus cimientos más profundos en la antigüedad clásica y cristiana. Pero de toda su riqueza y diversidad, deben recordarse estos dos hechos enteramente revolucionarios, porque ellos son la clave para la comprensión de nuestra propia sociedad y su divergencia fundamental del comunismo. Sólo a su luz puede captarse plenamente la novedad radical del pensamiento occidental y el carácter fundamentalmente reaccionario del pensamiento comunista. Griegos y judíos compartían con las civilizaciones antiguas la idea de un orden divino de la sociedad, pero mientras antes

ese orden parecía ser enteramente obra de las circunstancias —las estaciones, los días, el ciclo de la agricultura, las inundaciones y tormentas ocasionales, el orden social existente— en el pensamiento griego y judío se abrió un abismo entre el orden divino tal como existía en la mente de Dios y el mismo orden tal como existía sobre la tierra.

La idea de que la suma de las cosas podía ser transformada y rehecha por la voluntad y la acción humanas a imagen de lo divino, se posesionó de las imaginaciones de los hombres. La idea estática del orden social empezó a ceder a la idea revolucionaria, a las ideas de una posible sociedad perfecta que podría ser alcanzada con tal que los hombres trascendieran los aspectos irracionales e inmorales de sus propias vidas e instituciones. El deseo de transformar, el deseo de crear, el deseo de tomar las circunstancias materiales y cambiarlas y modelarlas como el artista transforma el material con que trabaja —esta fué la inmensa energía inyectada en el mundo occidental por la visión racional de los griegos y la visión moral de los judíos. El orden divino dejaba de ser la suma de las cosas como son y empezaba a convertirse en la suma de las cosas como deben ser. Inténtelo como quiera —y el volver a lo estático es siempre una tentación— el hombre occidental no podrá jamás arrancar de su sangre la fiebre de creación y transformación y progreso.

Ambas corrientes de pensamiento arrasaron con igual fuerza el otro principio de la sociedad antigua: la aceptación del estado omnipotente. Los griegos vieron el reflejo del Logos en la naturaleza racional del hombre. Como criatura dotada de razón, éste adquirió derechos inalienables, sociales y políticos, entre ellos el derecho de gobierno propio. Para los judíos, era la imagen divina en el hombre lo que creaba en él una responsabilidad moral. Desde la primera pregunta de Caín: "¿Soy yo guarda de mi hermano?" fluía la doctrina de la responsabilidad personal. En la tradición cristiana el concepto griego de razón y la creencia hebrea en la responsabilidad del hombre se conjugaron en la idea del hombre "libre y sujeto a leyes", que en la Europa medieval fué la base del gran experimento constitucional de colocar al gobierno mismo debajo de la ley, y en los siglos siguientes dió desarrollo a la doctrina del gobierno representativo y la plena libertad política.

Nadie pretenderá que el progreso de esas dos ideas transformadoras —de justicia y libertad— haya sido regular o completo. La percepción griega de la irracionalidad de gran parte de la naturaleza y las instituciones humanas ha demostrado estar más que justificada. El concepto hebreo y cristiano del pecado —el orgullo de la mente y la concupiscencia del corazón— ha ensombrecido cada página de la historia occidental. Sin embargo, detrás del fracaso y el colapso y la derrota, el espíritu occidental se ha renovado constantemente, y en las épocas más oscuras la voz del

santo, del profeta, del reformador, se levantó para denunciar las cosas que eran y volver a señalar hacia las cosas que debían ser. Bajo estas presiones, la sociedad occidental se convirtió en el más incansablemente dinámico y explosivo orden social que el mundo ha visto. No podía haber descanso una vez que esos ideales de progreso y perfección habían hecho presa de la mente del hombre occidental.

3

La tragedia del comunismo marxista es que restablece los antiguos grillos de la fatalidad y la tiranía. Como toma prestada la terminología occidental y habla de verdadera libertad y verdadera democracia y verdadera ciencia, a menudo perdemos de vista el carácter terriblemente reaccionario de su doctrina. El hombre libre y moralmente responsable con sus derechos y deberes y aspiraciones que trascienden todo orden social, se desvanece. ¿Por qué? Porque no hay nada superior al orden social. Todo acto de la vida humana, todo pensamiento de las mentes humanas, está enteramente condicionado por el estado general de los acontecimientos materiales de esa época. La historia se convierte una vez más en el árbitro de todo destino. Ya no es una arena en la cual los hombres luchan libremente para remoldear la materia recalcitrante y adaptarla a sus ideales. Su libertad es una ilusión, y la materia recalcitrante es la responsable de sus ideales. El mundo de la libertad se cierra. En su lugar retorna el mundo sofocante de la necesidad en el cual transcurrió la infancia del género humano. Una vez más los hombres están atados a la melancólica rueda de su ambiente social. Una vez más los acontecimientos los moldean, no ellos a los acontecimientos. La costra colectiva se forma nuevamente sobre el experimento de la libertad humana, y la visión occidental se desvanece.

En un mundo tal, es inevitable el retorno al gobierno omnipotente. Si el hombre ya no es más que una unidad en un cálculo social, ¿a qué derechos y pretensiones puede aspirar? Lo que tiene significación es la totalidad del proceso social, la sociedad, el ambiente general, lo mismo que hace miles de años el aparato del estado —ciudad o templo— era la realidad, y los hombres nada más que sus partes componentes. Nadie duda de las pretensiones omnipotentes del estado soviético hoy en día, pero algunos están inclinados a pasar por alto las pretensiones aun más omnipotentes inherentes en la profecía de que eventualmente "el estado dejará de existir". En toda forma concebible de sociedad en que se admita la diversidad de aspiraciones e intereses, debe existir algún gobierno, como árbitro. Las únicas sociedades de alta complejidad que pueden pasarse sin gobierno son aquellas en que el acondicionamiento social ha producido una adaptación tan perfecta a las circunstancias y el trabajo, que no se

concibe que haya conflictos –ni tampoco cambio o progreso alguno. Conocemos sociedades de esta índole. Las abejas y las hormigas han alcanzado precisamente tal grado de adaptación al ambiente. (Y si el ambiente es la fatalidad, es la realidad, es Dios mismo, ¿qué propósito más elevado puede tener la humanidad que el adaptarse a él?) Detrás del concepto de la desaparición del estado está no sólo la pérdida de la libertad, sino la pérdida de la racionalidad y de la humanidad misma.

Estos temores no son infundados. Sabemos por la larga historia del hombre que el experimento occidental de la libertad y la responsabilidad es un relámpago, una chispa en la larga noche, un experimento ligado al tiempo y el espacio y precedido por edades de servidumbre colectiva. Retroceder a un ambiente anterior, regresar, abandonar un experimento a la vez tan exigente y tan anormal, debe ser una tentación que apela a las mismas raíces de nuestro ser. El comunismo la presenta en una forma en que el lenguaje y la propaganda son tomados del experimento liberal, pero cuyo pensamiento y dirección fundamentales retrogradan hacia las tiranías anónimas de la antigüedad y de la humanidad primitiva. El ambiente como destino, el estado como omnipotencia –estos son los principios bajo cuyo dominio la humanidad ha transcurrido la mayor parte de su existencia consciente. La fase occidental es un experimento tremendo, pavoroso. Y todavía no se vé claramente que pueda continuar su curso.

Sin embargo, si el experimento occidental es realmente el más audaz y estimulante que la humanidad haya hecho jamás, ¿cómo es que hoy la audacia y el espíritu creador y el celo revolucionario tan a menudo parecen estar en el otro lado? Hay aquí una tremenda paradoja. Los cruzados de la libertad y el progreso, en la siempre renovada lucha por construir una sociedad justa y santa, parecen estar a la defensiva frente a aquellos que tratan de eliminar la libertad humana y restaurar las tiranías gemelas del destino y el gobierno. Los verdaderos revolucionarios ceden terreno ante los pseudo revolucionarios. Los radicales se retiran ante los reaccionarios, los idealistas ante los materialistas. En realidad, los idealistas parecen haberse vuelto materialistas y librar su lucha de palabras en cálculos y estadísticas mientras sus adversarios cantan de desiertos que florecen y la primavera que vuelve a una humanidad rediviva. ¿Cómo nos hemos arreglado en Occidente para ofuscar tanto nuestra visión que parecemos haberla perdido? ¿Cuándo se perdió la iniciativa? ¿Cómo podemos recuperarla?

Sólo puede haber una respuesta. No la hemos perdido porque la visión marxista sea más potente que la nuestra o porque el comunismo ofrezca una versión más atractiva de la sociedad. En realidad, sería difícil hallar algo menos atractivo, digamos, que Bulgaria en el día de hoy; y

aun si preferimos el comunismo en su forma idealizada, en vano escudriñaríamos las páginas de Marx en busca de una descripción concreta de lo que sería la sociedad comunista. No, su fuerza reside en aquello que atacó, no en lo que prometió. Y hoy mismo, donde el comunismo no ha sido impuesto por la fuerza, debe su fortaleza no tanto a sus atractivos como a la debilidad de la forma de vida occidental. En los últimos cien años hemos dejado de asirnos fuertemente a aquellos dos principios revolucionarios sobre los cuales se basó el experimento occidental. La tradición clásica y la cristiana se han debilitado. En su lugar, aun en occidente, ha vuelto a colarse el concepto de la fatalidad y de la omnipotencia de las circunstancias. Los hombres que fundaron la revolución industrial y creían en leyes económicas invariables e inalterables, estaban introduciendo el dios del determinismo económico en un sector de la sociedad de su tiempo. Fué una justicia salvaje pero adecuada la que llevó a Marx a volver contra ellos el determinismo económico, en su propio baluarte industrial. Los obreros a su vez habían sido sacrificados en nombre del determinismo económico y el materialismo dialéctico. Si la cuestión era hacerse dueños, Marx tenía una versión del futuro tan buena como la de Richard Cobden y John Bright, y mucho más atractiva para las masas.

Pero la confianza de la Escuela de Manchester en la beneficencia del *laisser faire* no fué la única puerta de entrada para el fatalismo y el materialismo histórico.

Comenzó a desvanecerse también la presente realidad de Dios y del mundo ideal de la ley y la justicia que los hombres deben esforzarse por observar y crear, aunque las circunstancias los arrastren por otros caminos, y las grandes fatalidades —el ambiente, las condiciones, la herencia, la evolución— impregnaron y debilitaron el concepto de libertad, responsabilidad moral y voluntad. Inconscientemente al principio, pero con una incomprensión e indiferencia siempre crecientes, una vasta masa de hombres y mujeres occidentales fueron desprendiéndose del idealismo tradicional de su sociedad y se convirtieron en la práctica, si no en teoría, en materialistas tan convencidos como cualquiera del otro lado de la Cortina de Hierro —pero con una diferencia. El materialismó predicado por los comunistas es una religión de materialismo —el materialismo e'evado a la categoría de explicación total de la vida, guía de conducta y aguijón para la acción. El materialismo de occidente demasiado a menudo, no era más que una actitud de "comamos y bebamos y alegrémonos, que mañana moriremos". En un conflicto entre el materialismo religioso y el materialismo práctico, al parecer la variedad religiosa ha de prevalecer. Nunca en la historia humana una idea ha sido derrotada por lo que no es siquiera una idea.

4

Sin embargo, si bien es cierto que el comunismo se ha fortalecido a costa de la debilidad de Occidente, todavía puede ser que el Occidente aprenda de los comunistas cómo recuperar su propio espíritu amante de la libertad, transformador y creador. En primer lugar, los hombres y mujeres occidentales pueden ver en la sociedad soviética algunos de los resultados posibles de su propia traición a los ideales occidentales. Ven lo que puede llegar a ser una sociedad sistemáticamente materialista, sin Dios y "científica". Ven cuán rápidamente desaparecen las salvaguardias de la libertad una vez que se esfuma la idea de ley independientemente de la raza o la clase social y se pone en su lugar la conveniencia de la comunidad. Ven cuán terriblemente mutilada puede ser la compasión cuando no hay apelación a una autoridad superior a la del gobierno. Ven cómo la ciencia misma, sobre la cual se supone basado el régimen, puede ser pervertida si la búsqueda de la verdad cede ante la aceptación de las conveniencias políticas. Y reflexionando sobre estas cosas probablemente estén más dispuestos a reconsiderar las antiguas salvaguardias de la independencia y la piedad, la justicia y la verdad. Quizá miren con nuevo interés a una creencia antigua: la de que la libertad misma está basada en el hecho de que la autoridad de Dios es superior a todas las otras y que, como dijo Tomás Moro, se puede ser "buen siervo del estado, pero antes de Dios".

Pero el comunismo hace algo más que proporcionar a Occidente una especie de visión anticipada del desarrollo de algunas de sus propias ideas y suposiciones. Es, en un sentido muy real, la conciencia del Occidente. Toda pretensión, todo falso alarde, toda complacencia de nuestra sociedad occidental, son despiadadamente expuestas por la propaganda comunista, y muy frecuentemente nuestro desagrado ante las críticas se hace mucho más amargo por nuestro íntimo conocimiento de que sus ataques son justificados. Es exasperante, es agotador, para el Occidente el saber que todas sus debilidades son espiadas, todos sus fracasos sociales son aprovechados, toda injusticia propalada, toda falta de caridad y comprensión inflada hasta el volumen de un crimen de lesa humanidad. ¿Pero es seguro que sin esos enfadantes críticos tendríamos los occidentales una conciencia clara de nuestras fallas? ¿No nos dejaríamos llevar por la indiferencia hasta el punto en que esta institución debilitada o aquella situación falsa no pudieran ya ser reparadas?

En muchos sentidos, nosotros estamos pagando hoy la complacencia de nuestros abuelos y bisabuelos. No fué sólo la injusticia, sino también la presunción de las clases dominantes en la época victoriana lo que puso vitriolo en la pluma de Marx. Hoy, al menos, ninguna falsa complacencia puede evitar que veamos dónde están nuestras fallas.

Hoy los comunistas no nos dejan en la duda acerca de cuáles son nuestras debilidades. Están aguardando con febril tensión y expectativa la llegada de otra desastrosa depresión. Tratan de ahondar por todos los medios posibles el abismo entre Oriente y Occidente, entre Asia y el Atlántico, entre las áreas desarrolladas y las atrasadas, entre ricos y pobres, entre esclavos y libres. Buscan cualquier resquicio en la armadura de la unidad occidental. Alimentan todos los prejuicios nacionales y tratan de envenenar todo conflicto potencial entre los aliados occidentales. Sobre todo, predican la decadencia y declinación de los ideales occidentales, las falsas pretensiones de la sociedad occidental, el mito de la religión occidental, la hipocresía de la libertad occidental y la certidumbre del colapso de Occidente.

Por consiguiente, necesitamos no abrigar dudas acerca de los medios necesarios para la supervivencia del Occidente. Ser nosotros mismos estables, dignos de confianza y prósperos; compartir con otros nuestra prosperidad; reedificar nuestras defensas; ser aliados pacientes y buenos amigos; restablecer nuestra visión y propósito morales; expulsar a los dioses del fatalismo; restaurar la "gloriosa libertad de los hijos de Dios"; y, en este espíritu, enfrentar a nuestros adversarios con una serena fortaleza que alivie sus temores y sus ambiciones, he aquí los temas principales de una política común en Occidente. Nada en ellos está más allá de la competencia de las potencias occidentales. Nunca, en realidad, han estado tan asegurados los medios materiales para realizarlos. Si queda alguna duda, sólo puede ser una duda de la necesaria visión y voluntad.

Este es ciertamente el punto crucial. En todo lo que dicen los comunistas del mundo occidental están proclamando las leyes fatales de la necesidad histórica. La sociedad capitalista debe desplomarse. Los Estados Unidos deben practicar el imperialismo egoísta. Los estados occidenta'es deben explotar a sus trabajadores, luchar por los mercados en el mundo entero, pisotear a sus ilotas asiáticos, y sumir al mundo en guerras de agresión. De esto se sigue que toda actitud del Occidente que contradiga esos temores —todo plan Marshall, toda extensión de ayuda económica a las áreas atrasadas, todo aumento de las oportunidades sociales y económicas, todo acto de justicia y reconciliación— rompe con la doctrina fundamental comunista —la fatalidad de la historia— y restaura, triunfante y creadoramente, la libertad de Occidente. Nosotros no estamos atados por el egoísmo colectivo. Ninguna férrea ley económica nos tiene bajo su dominio. El mundo occidental es un mundo de libertad, y en él las potencias occidentales pueden escoger libremente y actuar libremente.

REFLEXIONES SOBRE RECIENTES VIAJES POR EUROPA Y LA AMERICA DEL NORTE

Por *Sarah Chakko*

Quizá el factor más dominante que choca al que recién llega a Europa y América es el MIEDO —miedo a otra guerra, miedo a las armas atómicas, miedo a las ideologías totalitarias, miedo al colapso económico, miedo al futuro desconocido. Este miedo ha llegado al borde de la parálisis. Es saludable y esencial el reconocimiento del peligro, que lleva a una preparación sistemática para afrontarlo; pero el miedo que deforma la visión y el juicio y linda con la histeria y el pánico, es a menudo más peligroso que el objeto mismo que lo provoca. Un miedo tal tiende a hacer tan reaccionaria a una sociedad, que ya no establece distingos entre el crítico amable y el enemigo público. En una atmósfera tal, la disconformidad con los vientos de doctrina que prevalecen es considerada como un ataque a los fundamentos mismos de la sociedad. Una corriente subterránea de miedo se encuentra también en otras partes del mundo; es una característica de nuestra época. Pero, comparada con la mayoría de los pueblos asiáticos, aparece en forma más aguda en Europa y la América del Norte, quizá en parte debido a que ellas están más expuestas. El mayor temor de los noveles países asiáticos es el de una posible pérdida de la libertad política. La miseria, el hambre y la enfermedad han sido parte de la vida de Asia durante tanto tiempo, que no constituyen una amenaza nueva. ¡Cuando uno casi ha tocado el fondo, no tiene mucho más que descender!

Los esfuerzos europeos hacia la cooperación económica y la unión política, el Pacto del Atlántico y otras tentativas tendientes a la seguridad colectiva parecen a primera vista señales de esperanza para el futuro. Sin embargo, cuando se comprende que el motivo básico que hay detrás de estos movimientos es el miedo común al totalitarismo, y no una concepción positiva de la unidad interior, espiritual y cultural, de Europa, casi desaparece el optimismo. Portavoces de países tales como Gran Bretaña y Noruega, para no mencionar otros, están ya

señalando que sus vínculos espirituales e intereses económicos, cuando se los considera desde un punto de vista de mayor alcance, están en otras partes. De modo que la situación presente queda reducida a un arreglo transitorio para hacer frente a un peligro inmediato. Vivimos aún en el período del "equilibrio de poderes" y no en una nueva era de las Naciones Unidas.

Europa da la impresión de un anciano fatigado, demasiado cansado y demasiado anciano para esperar nada del futuro. Hay todavía algunas personas que no apartan sus ojos del pasado y anhelan el retorno de los buenos viejos días. Olvidan que, después de todo, los días de antaño para muchos no eran tan buenos. A los antiguos países de Asia les ha costado muchos siglos el comprender que el pasado se ha ido para siempre y que de la destrucción de lo viejo y la consiguiente confusión reinante debe salir algo nuevo y más adecuado a nuestra época. Al fin hemos hallado una razón para vivir y luchar. Nuestros jóvenes han empezado a soñar acerca de un futuro más brillante para sí mismos y para otros, y están dispuestos a pagar el precio. En Europa parece faltar el elemento de hogar. La juventud promisoria quiere irse de sus países natales a buscar fortuna en otra parte. En los campos uno ve más ancianos y mujeres que hombres jóvenes. El tributo pagado por las naciones con las cantidades de muertos en la última guerra explica en parte esta situación. Pero aún los jóvenes que permanecen en muchos de esos países están ansiosos por salir, y esta tendencia hace más difícil la reconstrucción y la creación de una atmósfera de esperanza. A uno que viene de Asia, donde los jóvenes al fin se han sentido inspirados por el deseo de reconstruir sus atrasados países, esta actitud no le resulta fácil de entender. Tal vez los jóvenes asiáticos reconozcan el hecho de que ellos no son los pobladores mejor acogidos en muchas partes del mundo, mientras la juventud europea tiene mejor suerte en el extranjero.

Como visitante procedente de un país eminentemente no cristiano, me interesaba el efecto de varios siglos de cristianismo en la vida de las naciones y pueblos. Pese a las burlas de los cínicos acerca de la incapacidad de Europa para vivir en paz y amor fraternal, y su fracaso en dar justicia social en muchas áreas de la vida aun después de siglos de tradición cristiana, y la acusación de los marxistas que consideran a la religión como el opio del pueblo, la Iglesia cristiana tiene razón para estar orgullosa de su historia. Las ideas básicas de los movimientos humanitarios de los siglos pasados hallan su inspiración en la Biblia, y a lo largo de su atormentada historia la Iglesia ha servido como el punto de reunión de aquellos que han luchado por la libertad, la humanidad

y la justicia. Este papel fué desempeñado por la Iglesia en los días de la dominación nazi, y sigue siendo desempeñado por la Iglesia contra las ideologías políticas totalitarias. Esta foja de servicios glorifica a las iglesias europeas.

Sin embargo, por grande que sea esta contribución en épocas de crisis, en total, en el curso del último siglo la influencia de la Iglesia sobre el hombre común y en los asuntos normales de la vida ha declinado. Las causas de esta situación son muchas, y no es el objeto de este trabajo el analizarlas. Lo importante es cómo afronta la Iglesia la situación en el día de hoy. En tanto que unos pocos dirigentes destacados de la misma parecen reconocer el problema y sentir la urgencia de ayudar a las gentes a entender la relevancia de la fe cristiana para su situación en la vida, la gran mayoría de aquellos que están dentro de la Iglesia no son capaces de comprender lo que les ha sucedido a ellos y a la Iglesia de la cual forman parte. Al parecer suponen que puesto que gran cantidad de personas siguen siendo bautizadas, han de continuar siendo miembros activos de la Iglesia. No se toma en serio la necesidad de interpretar la palabra de Dios a aquellos que no van a la Iglesia, y que a menudo están desilusionados por lo que la Iglesia no ha sido capaz de hacer por ellos. Uno se siente profundamente conmovido por las palabras de un minero alemán, que dijo: "Durante muchos años la Iglesia nos ha predicado para la muerte; ahora esperamos que nos traiga vida". En realidad hay grandes masas fuera de la Iglesia que normalmente no acudirían a la Iglesia en busca de *vida*, porque han dejado de considerarla como una fuente de ayuda y socorro. Son tan paganos como los habitantes de países lejanos a los cuales jamás les ha sido predicado el evangelio. La Iglesia, en muchos países europeos está todavía tan esclava de los antiguos puntos de vista y tradiciones, que aun no ha comenzado a utilizar todos sus recursos para hacer frente a la nueva situación. Sin embargo, aquí y allá se encuentra alguna nueva e inspirada dirección. El último *Kirchentag* en Essen, cuando se reunieron 180.000 cristianos para testificar su fe y ver el significado de ésta y de sus tareas para la época, es una indicación de la nueva e inspirada dirección de los laicos. El trabajo que se está haciendo por medio de las "Academias" evangélicas entre los laicos, para aplicar su fe y sus convicciones a las situaciones de la vida diaria es una señal de esperanza para el futuro.

Uno se siente intrigado por el concepto de la mujer que se refleja en la vida eclesiástica y pública en Europa. En un país como Suiza, que pretende ser la democracia más antigua existente, las mujeres todavía no tienen derechos políticos. Aun en países en los que los tienen, no

se las encuentra en una proporción significativa en puestos de confianza y responsabilidad. En algunas iglesias en que las mujeres fueron ordenadas al ministerio durante la guerra y sirvieron a sus congregaciones con eficacia, parece haberse iniciado una reacción y las mujeres ministros deben limitar sus servicios a las mujeres y los niños. Socialmente, aunque son apreciadas y protegidas, a menudo no se las trata como personas inteligentes y responsables. Todo esto constituye un enigma para uno que viene de una tierra en que el concepto cristiano de la mujer ha servido como una dinámica en la vida social y pública. En las llamadas "tierras de misión" la Iglesia marchó a la vanguardia en la educación femenina, le dió a la mujer su lugar correspondiente en la sociedad y le ofreció oportunidades para el servicio. Muchas de las misioneras europeas encuentran en aquellas tierras mayores oportunidades para una obra creativa que en sus propias patrias. ¿Es la actitud europea en cuanto a la posición de la mujer verdaderamente cristiana? Si no, ¿cuándo y por qué cesó de progresar en la dirección correcta? ¿Estamos siguiendo en los países asiáticos una senda equivocada?

Nadie que viaje por Europa puede ignorar el problema de la gran desproporción de los sexos, en la población. Millones de mujeres no podrán casarse nunca, por la sencilla razón de que millones de jóvenes de su edad murieron en la guerra. Estas jóvenes tienen que pagar a su manera el precio de la guerra. Pueden convertirse en el activo potencial de una sociedad que tenga suficiente sentido común para dirigir sus pensamientos, deseos y energías por rectos canales; si no, pueden hacer naufragar a la sociedad a causa de su falta de sentido de dirección y la consiguiente frustración. Hasta ahora muy pocas de ellas han hallado su vocación en la vida. La mayoría de ellas están fuera del alcance de las iglesias. La historia de la vida social y eclesiástica de Europa durante los próximos veinticinco años dependerá en gran parte de la forma en que encare el problema de este grupo. Todos tenemos miedo, y con razón, de otra guerra y sus consecuencias. ¿No debiéramos estar igualmente preocupados por algunos de estos otros puntos peligrosos? Es trágico, pero muchas de las iglesias no parecen darse cuenta de la situación. Y las que tienen conciencia del problema no lo están afrontando con suficiente seriedad como para hacer algo efectivo.

Las iglesias jóvenes de otras regiones tienen mucho que aprender de las iglesias europeas. El testimonio de la Iglesia durante el período de persecución política, pasado y presente, será siempre una fuente de inspiración, porque muchas de las iglesias jóvenes tienen todavía que afrontar constantemente situaciones fastidiosas, aunque de importancia menor, en cuestiones prácticas, a pesar de que legalmente muchos de

los nuevos países independientes han concedido a sus pueblos libertad religiosa. Los mártires de nuestros días, pues, son para nosotros como exploradores. Pero junto con las lecciones positivas hay otras, negativas, que también debemos aprender. ¡Cuántas veces nosotros, los de las iglesias jóvenes, pensamos: "¡Si no fuéramos sólo una pequeña minoría en medio de un país francamente anticristiano! ¡Si el medio intelectual en que vivimos tuviera el fondo cristiano que tienen algunos otros países! ¡Si nuestros cristianos estuvieran en mejor posición económica! ¡Si al menos pudieran leer por sí mismos la Biblia! Cuando todos estos "sí" se cumplan tendremos una iglesia suficientemente fuerte para testificar del poder redentor de Jesucristo". Por valiosos que sean estos factores, la experiencia de Europa y América prueba que no son los más importantes. Estas mismas ventajas pueden tender a hacer a una iglesia perezosa y ligada a la tradición e incapaz de moverse con suficiente rapidez para cumplir la tarea que Dios le han encomendado. Nosotros, en las regiones de las iglesias jóvenes, debemos reconocer que el número, los recursos económicos, las facilidades educativas, etc., etc., si bien tienen su valor, no pueden reemplazar a una completa entrega a los propósitos de Dios y la dirección del Espíritu de Dios, únicos que pueden capacitar a la Iglesia para realizar la tarea que le ha sido asignada.

Todos nosotros, en cualquier continente del mundo que nos hallemos, detrás de cualquier cortina estemos, de hierro, de bambú o de seda, necesitamos reconocer que la frontera del cristianismo ya no ha de definirse en términos geográficos, que todas las tierras necesitan la predicación del evangelio, que los recursos de la Iglesia, dondequiera se encuentren y sean cuales fueren, deben ser considerados como recursos comunes de la Iglesia de Cristo en el mundo y utilizados como tales. De modo que todas las iglesias, en lo que a sus recursos materiales y espirituales concierne, deben ser a la vez iglesias remitentes y receptoras. En esta mutualidad es cómo la palabra de Dios puede llevar más eficazmente la sanidad y salvación a esta época atribulada.

ADOLFO VON HARNACK

por *Rudolf Obermüller*

Ha transcurrido un siglo desde el nacimiento de Adolfo von Harnack (7 de mayo de 1851). Hijo de un profesor luterano de teología en la ciudad báltica de Dorpat, en aquel tiempo ciudad rusa, se educó y se graduó en la Universidad de Dorpat, y después de un breve pastorado, a la edad de 23 años se habilitó como profesor de Historia de la Iglesia en la universidad alemana de Leipzig. En 1879 es profesor en Giessen, en 1886 en Marburgo, en 1888 hasta 1921 en Berlín. Cuando cumple 39 años, es nombrado miembro de la Academia de Ciencias de Prusia. Desde 1905 hasta 1921 es director general de la Biblioteca Nacional de Berlín; desde 1910 preside la "Sociedad Emperador Guillermo" para el fomento de las ciencias, y de 1903 a 1912 es presidente del "Congreso Evangélico Social". Es la suya una carrera brillantísima, digna de una personalidad de horizontes universales y representativa de las posibilidades que en el siglo XIX se abrían a un hombre de grandes iniciativas.

Fué un hombre que se caracterizó por la amplitud de su mentalidad, el hombre clásico de un protestantismo activo. Le interesaron todos los movimientos del espíritu humano, no sólo de la ciencia, sino también de la vida social, y de la vida social tanto dentro como fuera de la iglesia. "Todo lo que he aprendido, lo he aprendido por el estudio de la historia de la iglesia, y si me fué dado trascender sus límites, ella me indicó los caminos, porque no hay nada humano que sea extraño a ella."

Nunca le abandonó su conciencia de la peculiaridad del sentimiento y pensamiento religioso en confrontación crítica con las producciones meramente seculares de la cultura del espíritu humano, y con esto se une en él una conciencia vigorosa de la responsabilidad social de la clase intelectual. El profesor no se limitó a la cátedra; participó asimismo del movimiento evangélico-social de su tiempo.

La teología le debe especialmente el descubrimiento del significado de su pasado. Harnack fué el creador de un nuevo concepto de la

Historia de la Doctrina. Sus comienzos fueron estudios sobre Marción, sobre los gnósticos y los Padres Apostólicos. La literatura del cristianismo primitivo era su campo favorito; y lo cultivó en todos sus aspectos. El mismo era casi un poeta; sus descripciones están llenas de un entusiasmo, de un arte de hablar, de una comprensión psicológica de sus objetos que no se hallan frecuentemente en obras escritas por teólogos. A la edad de 35 años cosechó el primer fruto maduro de sus esfuerzos: en 1886 sale de la imprenta el primer tomo de su "Manual de la Historia del Dogma".

Harnack sostuvo la tesis de que la gestación del dogma se debe a dos factores: por una parte, la secularización de la iglesia que se adapta al mundo filosófico; por la otra parte, la conservación de la tradición del cristianismo genuino. El dogma es pues "en su concepción y en su estructuración la obra de la mentalidad griega sobre la base del evangelio", una creación de los apologistas que se inspiraron en la filosofía griega, una reacción de la iglesia contra el gnosticismo. Después describió, en el segundo y tercer tomos (1887 resp. 1889) "el proceso de la evolución del dogma como doctrina sobre el Dios-Hombre, basada en un conocimiento natural de Dios" en la teología griega, y "su ampliación y transformación hacia una doctrina sobre el pecado, la gracia y los medios de la gracia, basada en un sistema eclesiástico" en la teología occidental-medieval, y finalmente "el triple fin de la historia del dogma, en el catolicismo romano hasta el Vaticano, en el antitrinitarismo y socinianismo, y en el protestantismo". Para Harnack, la historia del Dogma es una etapa dentro del movimiento del cristianismo a través de los siglos, ya terminada, "la antigüedad del cristianismo", mientras que ahora y en el futuro dominarán otros intereses.

La tesis de Harnack ha sido aceptada con júbilo por el liberalismo teológico que se libró de la teología doctrinaria relegándola al pasado. Parecía posible ahora, criticar el dogma cristológico y trinitario, comparándolos con los conceptos "preteológicos" del evangelio genuino y con las experiencias básicas de los reformadores. En 1892 se desató una tormenta sobre Harnack. El Consejo Superior de la Iglesia en Prusia se opuso a la instalación del profesor Harnack en la cátedra de la Universidad de Berlín; y no pocos pastores pusieron en práctica los resultados de su "Historia del Dogma" aboliendo la recitación del "Credo Apostólico" en el culto. Pero, sin embargo, el profesor continuaba investigando. Ahora su interés se concentró de nuevo en el estudio de los orígenes del mensaje cristiano, inspirado

especialmente en las ideas de Albrecht Ritschl. En 1893, 1897 y 1904 publicó trabajos sobre los documentos de la literatura del primer siglo cristiano, su bibliografía, sus criterios de autenticidad, su cronología, pero sin llegar a condensarlos en una obra tan monumental como su estudio sobre el Dogma. El fruto más importante de esta época es su monografía sobre "la historia de la misión y de la expansión del cristianismo en los primeros tres siglos" (1902).

El momento culminante de su carrera teológica pertenece al año 1900, cuando publicó una serie de conferencias sobre "La esencia del cristianismo". El pequeño libro ha sido traducido a quince idiomas; en nuestros días lo reeditó Rudolf Bultmann. Este enorme éxito se debe al hecho de que Harnack, acaso sin quererlo, fué el portavoz de una gran corriente de pensamiento dentro y fuera de la iglesia. El teólogo afirmó que la esencia del cristianismo no tiene que ver con doctrinas. "El evangelio sobre el Hijo no está contenido en el evangelio del Hijo". La esencia del cristianismo genuino es sencilla: fe en Dios y amor al prójimo, y esto a realizarse en la vida cotidiana, cumpliendo con los deberes del ciudadano. Durante la historia del cristianismo se ha adulterado muchas veces la esencia, pero por medio del estudio de la historia se puede descubrir y restaurar la verdadera esencia. Y los estudiantes de todas las facultades concurrían asiduamente a las conferencias, a pesar de que Harnack las dictaba en la primera hora durante un frío invierno.

Los últimos años de Harnack, hasta su muerte en 1930, ya se cruzan con la crisis del liberalismo, del historismo y del socialismo; el joven Carlos Barth tuvo una conversación característica con el anciano Harnack, cuyo relato nos ha hecho la hija de Harnack [1]. La última publicación del incansable investigador (1921) trató la persona de Marción y su famoso intento de independizar el mensaje del Nuevo Testamento separándolo radicalmente del Antiguo, de "limpiar" hasta la tradición neotestamentaria de superposiciones teológicas, y no ocultó Harnack su simpatía por semejante programa. "Desconfiaba de la terminología arbitraria y la sencillez del evangelio era para él la prueba suprema de su origen divino".

Entretanto ha habido grandes cambios; hoy vemos no sólo la gloria de la época del liberalismo, sino también su miseria, y los frutos que se han cosechado hacen dudar hasta del árbol en el cual han madurado. La reacción teológica ha sido tan decidida que

---

[1] Ver "El Predicador Evangélico", Nº 28, pág. 340.

estamos ya en presencia de una reivindicación de los valores por los cuales se orientó la labor de Harnack y sus contemporáneos. La discusión sobre la "desmitologización del Nuevo Testamento" que se ha suscitado por el famoso programa de Rudolf Bultmann, no estaría justificada si no hubiera algo perdurable en el estudio "sin prejuicios" de la literatura del cristianismo primitivo, tal como lo hizo Harnack y sus adversarios como Overbeck. También el nuevo encuentro del cristianismo occidental con el cristianismo oriental ortodoxo ha despertado nuevamente el interés por los primeros siglos a los cuales Harnack dedicó su vida, acaso porque él, nacido en Rusia, conoció de cerca ese mundo, tan parecido en muchos aspectos a la era patrística. No faltan, pues, motivos para seguir estudiando las obras de Harnack y para aprender de él. Pero por encima de los resultados científicos, queda la memoria de un gran hombre, cuya importancia está en la sinceridad ejemplar de su carácter, en la amplitud de su campo de actividades y en el arte de despertar inquietudes en el alma de sus lectores. La iglesia de Cristo debe conservar con gratitud el recuerdo de este su miembro insigne aun sabiendo que cometió errores y obligó a muchos a buscar la verdad pasando por dudas, incertidumbres y etapas críticas en el camino de la fe. La búsqueda de la verdad con sinceridad es un valor que ningún creyente puede despreciar sin perjuicio.

LIBROS RECIENTES

Durante los últimos meses han llegado los siguientes libros, entre otros, a la mesa de redacción de Cuadernos Teológicos. Nos ha parecido que sería conveniente ofrecer en este número esta lista de obras teológicas y religiosas de especial valor, dejando para otro número los comentarios más extensos sobre algunas de ellos.

BIBLIA. OBRAS GENERALES

Wilhelm Gesenius, *Handwörterbuch über das Alte Testament.* Berlin, Göttingen, Heidelberg, Springer-Verlag, 1949 (1013 págs.).

Nueva impresión de la 17ª edición (1915) de este renombrado léxico del hebreo y aramaico del AT.

Ludwig Köhler, *Lexicon in veteris testamenti libros.* Leiden, E. J. Brill, 1948 ff.

Este nuevo léxico del AT es la última palabra en la materia. Han aparecido las primeras ocho entregas (512 páginas). Las definiciones aparecen en alemán y en inglés, paralelamente.

Edo Osterloh y Hans Engelland, *Biblisch-theologisches Handwörterbuch zur Lutherbibel und neuern Uebersetzungen.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1950 ff.

Han aparecido tres entregas (A-Gut) (224 págs.) de este diccionario bíblico popular. La obra está basada en la mejor erudición bíblica, de tendencia moderadamente conservadora, pero su lectura no presupone el conocimiento de los idiomas originales de la Biblia.

Alan Richardson, *A Theological Word Book of the Bible.* New York: Macmillan, 1950 (290 págs.).

Una obra que pone al alcance del que lee inglés algunos de los resultados teológicos del estudio reciente de la Biblia.

C. H. Lambert, *Diccionario de paralelos, concordancias y analogías bíclicas.* México, Casa Unida de Publicaciones; Buenos Aires. Editorial "La Aurora", 1949 (349 págs.).

Reimpresión de una obra publicada en 1871.

Bible Key Words from Gerhard Kittel's Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. I. Love; II. The Church; III. Sin; IV. Righteousness. London: A. & C. Black, 1949 ff.

Traducción inglesa de algunos de los artículos más importantes del famoso diccionario teológico alemán del Nuevo Testamento.

James Moffatt, *The Moffatt Bible Concordance.* New York: Harper, 1950.

A. G. Hebert, *The Bible from Within.* New York, Toronto, Oxford University Press, 1950 (192 págs.).

BIBLIA. TEXTOS Y VERSIONES

Ioseph M. Bover, *Novi Testamenti Biblia Graeca et Latina.* Madrid, 1950.

Edición crítica bilngüe preparada por uno de los más renombrados críticos católicorromanos.

Edgar J. Goodspeed, *The New Testament, an American Translation.* Chicago, University of Chicago Press, 1948.

Edición nueva impresa en el 25º aniversario de su primera impresión.

New World Translation of the Christian Greek Scriptures, rendered from the original language by the New World Bible Translation Committee. Brooklyn, Watchtower Bible and Tract Society, 1950.

Traducción inglesa de los "Testigos de Jehová". Incorpora muchos resultados de la moderna crítica textual como también algunas de las extrañas ideas teológicas de los "Testigos".

ANTIGUO TESTAMENTO

James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament.* Princeton University Press, 1950 (526 págs.).

Una magnífica colección de documentos del Cercano Oriente, relativos al Antiguo Testamento.

H. H. Rowley, *The Growth of the Old Testament.* London: Hutchinson's University Library, 1950 (179 págs.).

Artur Weiser, *Einleitung in das Alte Testament.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1949 (337 págs.).

Martin Noth, *Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuches.* Stuttgard, Kohlhammer-Verlag, 1948 (288 págs.).

Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1950 (136 págs.).

Artur Weiser, *Die Psalmen.* Göttingen, Vanderhoeck & Ruprecht, 1950 (287 págs.).

Martin Schmidt, *Prophet und Tempel.* Basel, 1948 (276 págs.).

Paul Volz, *Prophetengestalten des Alten Testaments.* Stuttgart, Kalver-Verlag, 1949 (367 págs.).

Johannes Hempel, *Worte der Propheten.* Berlin: Alfred Töpelmann, 1949 (234 págs.).

Volkmar Hentrich, *Der Prophet Jesaja,* Kapitel 1-12. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1950 (222 págs.).

Walther Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments.* Leipzig, 1950 (2 ts.).

Otto Procksch, *Theologie des Alten Testaments.* Jütersloh, Gluckstadt, 1950 (787 págs.).

Christopher R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah.* London: Oxford University Press, 1948 (246 págs.).

Un estudio histórico y crítico del problema del "Siervo sufriente" en Isaías 52-53.

Sidney Tedesche, *The First Book of the Maccabees.* New York, Harpers, 1950. (291 págs.).

Una traducción inglesa, con introducción y comentarios por un autor judío.

NUEVO TESTAMENTO

H. G. G. Herklots, *A Fresh Approach to the New Testament.* London: S. C. M. Press, 1950 (127 págs.).

Un estudio del Nuevo Testamento como producto de un movimiento misionero.

Ronald Gregor Smith, ed., *The Enduring Gospel.* London: S. C. M. Press, 1950 (128 págs.).

Diversos autores destacados presentan varias fases del Evangelio en la historia y en la actualidad.

Comentaire du Nouveau Testament, publié sous la direction de P. Bonnard, O. Cullmann, J. Héring, F. J. Leenhardt, Ch. Masson, Ph. H. Menoud, Th. Preiss et Chr. Senft. Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, S. A., 1949 ff. (Aparecerán 15 tomos).

Vol. VII Jean Héring, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens.*

Vol. X: Pierre Bonnard, *L'épître de saint Paul aux Philippiens.*

Charles Masson, *L'épître de saint Paul aux Colossiens.*

Das Neue Testament Deutsch, Neues Göttinger Bibelwerk. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1949 ff. (Aparecerán 12 tomos.)

William Neil, *The Epistle of Paul to the Thessalonians.* New York: Harpers, 1950 (204 págs.).

El último tomo de la valiosa serie de comentarios sobre la versión del Nuevo Testamento por James Moffatt.

A. C. Headlam, *The Fourth Gospel as History.* Oxford, Basil Blackwell, 1948.

Harry Emerson Fosdick, *The Man from Nazareth as His Contemporaries saw Him.* New York, Harpers, 1949 (282 págs.).

Edgar J. Goodspeed, *A Life of Jesus.* New York, Harpers, 1950 (248 págs.).

A. M. Hunter, *The Work and Words of Jesus.* London, S. C. M. Press, 1950.

Albert Schweitzer, *Paul and His Interpreters.* New York, Macmillan, 1951 (252 págs.).

Reimpresión de una vieja obra de Schweitzer.

Paul S. Minear, *The Kingdon and the Power*. Philadelphia, Westminster, 1950 (269 págs.).

"Una exposición del evangelio neotestamentario".

Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen, Mohr, 1948. Tomo I.

Frederick C. Grant, *An Introduction to New Testament Thought*. Nashville: Abingdon-Cokesbury, 1950.

S. Vernon McCasland, *By the Finger of God*. N. Y., Macmillan, 1951 (141 páginas).

Un estudio de la posesión demoníaca y del exorcismo en el cristianismo primitivo a la luz de los conceptos modernos.

Lindsay Dewar, *An Outline of New Testament Ethics*. Philadelphia, Westminster Press, 1959 (280 págs.).

HISTORIA DE LA IGLESIA

Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica*. Buenos Aires, Editorial Nova, 1950 (522 págs.).

La primera versión castellana del original griego de esta importante obra, con extensas notas traducidas de la edición francesa o agregadas por el traductor español.

Henry G. Meecham, *The Epistle to Diognetus*. Manchester University Press, 1949 (165 págs.).

Texto original con introducción, traducción inglesa y notas.

Anselmo, *Proslogion*. La Plata, Argentina, Universidad Nacional, 1950 (137 págs.).

John R. H. Moorman, *Saint Francis of Assisi*. London, S. C. M. Press, 1950 (127 págs.).

Desiderius Roterodamus Erasmus, *Inquisitio de fide*. New Haven, Yale University Press, 1950 (131 págs.).

Texto, traducción y notas de un coloquio erasmiano que tiene especial interés para el lector español porque la obrita fué adaptada por Juan de Valdés en su *Diálogo de doctrina cristiana*.

Roland H. Bainton, *Here I Stand; a Life of Martin Luther*. New York, Nashville: Abingdon-Cokesbury, 1950 (422 págs.).

Una magnífica biografía de Lutero, basada en las más recientes investigaciones sobre el tema, ilustrada con grabados de la época de Lutero y escrita con arte literario y penetración espiritual.

E. G. Schwiebert, *Luther and His Times*. St. Louis, Concordia Publishing House, 1950 (892 págs.).

Una compilación extensa de documentos originales y una interpretación de los mismos.

H. H. Kramm,*The Theology of Martin Luther*. London, James Clarke, 1947 (142 págs.).

Wilhelm Pauck, *The Heritage of the Reformation.* Boston, Beacon Press, 1950 (321 págs.).

H. F. Stewart, *Pascal's Pensées with an English translation.* New York, Pantheon Books, 1950 (539 págs.).

Texto francés con traducción inglesa, por uno de los intérpretes más autorizados de Pascal.

Jérôme Hamer, *Karl Barth, l'occasionalisme théologique de Karl Barth, étude sur sa méthode dogmatique.* Paris, Desclée de Brouwer, 1959 (297 páginas).

Una interpretación católicorromana del barthianismo.

Johannes Hohlenberg, *Sören Kierkegaard.* Basel, Benno Schwabe, 1949 445 págs.).

Regis Jolivet, *Introducción a Kierkegaard.* Madrid, Editorial Credos, 1950 (334 págs.).

Una excelente introducción a la vida y pensamiento del gran pensador danés. Para este autor, católicorromano, el "Luteranismo" de Kierkegaard le indujo al error.

Christopher Dawson, *Religion and the Rise of Western Culture.* London, Sheed & Ward, 1950 (286 págs.).

El autor es uno de los pensadores más profundos entre los católicos romanos de Inglaterra.

T. W. Manson, *The Beginning of the Gospel;* R. W. Moore, *The Furtherance of the Gospel;* G. B. Caird, *The Truth of the Gospel;* N. Y., Toronto, Oxford University Press, 1950.

Una teología que interpreta la historia y la verdad del cristianismo para el hombre moderno.

Bernardino Llorca, *Historia de la Iglesia católica.* Madrid, Biblioteca de Autores Católicos, 1950 (961 págs.).

Una historia muy extensa escrita con criterios cerradamente romanistas.

Hans Lietzmann, *From Constantine to Julian.* London, Lutterworth Press, 1950 (340 págs.).

El tercer tomo de esta valiosa historia de la Iglesia antigua.

Ronald A. Knox, *Enthusiasm.* N. Y., Oxford University Press, 1950 (622 páginas).

Una presentación sumamente interesante de movimientos cristianos tales como el montanismo, el jansenismo y el metodismo, escrita por un católico romano inglés. El autor teme la fuerza disgregadora del entusiasmo y del individualismo religioso.

Robert Friedmann, *Mennonite Piety through the Centuries.* Goshen, Ind., The Mennonite Historical Society, 1949 (287 págs.).

Estudio de la religiosidad menonita basada sobre documentos originales.

Albert Hyma, *The Brethren of the Common Life.* Grand Rapids. Eerdmans, 1950.

Presentación clásica de los "hermanos de la vida común."

Marcel Bataillon, *Erasmo y España, Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI.* México, Fondo de Cultura Económica, 1950 (2 tomos).

Obra definitiva sobre este tema, superando y corrigiendo la obra similar de don Marcelino Menéndez y Pelayo sobre "Los heterodoxos españoles". Largas secciones dedicadas a la exposición de las obras de los reformistas españoles.

William Croft Dickinson, ed., *John Knox's History of the Reformation in Scotland.* London, New York, Thomas Nelson & Sons, 1959 (2 tomos).

Nueva edición de una obra clásica sobre la reforma escocesa.

Arnold J. Toynbee, *Estudio de la historia.* Buenos Aires, Emecé, 1951 (524 págs.).

Primer tomo de la traducción española de este estudio que ha marcado época en la filosofía de la historia y que es una respuesta cristiana a la obra de Spengler titulada "La decadencia del Occidente".

John Baillie, *The Belief in Progress.* London, Oxford University Press, 1950.

(Presentaremos más adelante una lista anotada de obras escogidas de otras ramas de la teología.)

NUESTROS COLABORADORES

PIERRE BURGELIN es profesor de la Facultad Evangélica de Teología, de Estrasburgo, Francia. Su discurso sobre "Psicología protestante y psicología católica" fué pronunciado recientemente en la Asamblea del Protestantismo francés.

RAFAEL CEPEDA CLEMENTE es profesor de Educación Cristiana del Seminario Evangélico de Teología, Matanzas, Cuba, y Director de Educación Cristiana del Presbiterio de Cuba.

SARAH CHAKKO es directora del Isabella Thoburn College, Lucknow, India, y presidenta de la comisión para el estudio de la obra de la mujer en la Iglesia, bajo los auspicios del Concilio Mundial de Iglesias.

CHARLES HAUTER es decano de la Facultad Evangélica de Teología, de Estrasburgo, Francia. El artículo actual fué presentado en la Asamblea del Protestantismo francés, y apareció, juntamente con el del profesor Burgelin, en la revista, *Foi et Vie* (Janvier-Fevrier, 1951).

ANGEL M. MERGAL, co-director de esta revista, es profesor de Nuevo Testamento y Griego, del Seminario Evangélico de Puerto Rico. Actualmente está gozando de un año de licencia y de estudios especiales en los Estados Unidos.

GIOVANNI MIEGGE es de las plumas más destacadas entre los profesores y pastores valdenses, de Italia. El presente estudio proviene de su libro, *La Vergine Maria* (Torre Pellice: Editrice Claudiana, 1950).

JOSE MIGUEZ BONINO es pastor de la Iglesia Metodista en San Rafael, Mendoza, Argentina.

RUDOLF OBERMUELLER es profesor de Nuevo Testamento y Teología histórica en la Facultad Evangélica de Teología, Buenos Aires.

PAUL TILLICH es profesor de teología en el "Union Theological Seminary", Nueva York.

BARBARA WARD es una de las más notables autoras inglesas de la actualidad. Han llamado poderosamente la atención sus libros, *The West at Bay*, y *Policy for the West*. El artículo que reproducimos apareció en *The Atlantic Monthly* (diciembre de 1950), a cuyo director agradecemos el permiso para publicarlo en nuestras columnas.

Registro Nacional de la Propiedad Intelectual Nº 339823

Imprenta Metodista, Fragata Sarmiento 1685, Buenos Aires

